تعليقة رشيقة

على

شرح منظومة السبزواري

من مصنفات

امام الحكماء والمتألهين

الأستاذ الأكبر

مهدي الآشتياني

الجزء الأول في المنطق

فهرس ما انفرد به هذا الكتاب من المسائل الجسام

حول خطبة الكتاب

قوله قده بسم الله الرحمن الرحيم نحمد من علمنا الخ ص (١)

اقول لما كانت ذاته تعالى و تقدست اسمائه من حيث ذاته واحديته الذاتية الماحية لجميع التعينات غنية عن العالمين غير مرتبطة بالاشياء وكان التجلى فى الاحدية من حيث هى احدية محالا فيكون ارتباطه بالعالم وارتباط العالم به من حيث اسمائه وصفاته المقتضية لمجالى كمالاته و مظاهر شئوناته .. و كذلك من القواعد المسلمة عند ابناء الحق والحقيقة وجوب شكر المنعم فلذلك وجب على الشارع فى كل امران يصدره بالابتــداء بـاسمه تعالى وتحميده وتسبيحه كما ورد فى الاثر و دل عليه العقل المضاعــف المنــور، وكان التوفيق لتصنيف الكتاب فى الحكمة المتعالية من اعظم نعماء الحــق تعالــى وافضــل عطياته بحكم ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً، وكان الخوض فى السلوك العلمى والبلوغ الى الغاية المنظورة من السير المعنوى لايتم الابكمال التوفيق الــذى هــو للسالك خير رفيق؛ افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اداء لواجب حقه و طلبــا للمزيد مــن فضله وارشاداً الى آداب السير والسلوك الذى هو لحل مزالق الطريقة خير فكوك وقال بسم الله الخ ...

والحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله فقط بل هو عبارة عن اظهــار كمال المحمود وابانة اتصافه بنعوت الجمال والجلال باحدى الالسنة الخمسة او الثمانية التى هى لسان الذات والاستعداد والحال والمرتبة و الحكم واحدية الجمع الكمالى او هى مع لسان الوصف والفعال والقال واحدية الجمع الكمالى، فهو بحسب المــورد اعم من اللسان وغيره ومن حيث المتعلق من الفضائل والفواضل ولو قيل بمقالة ارباب الظاهر من اختصاصه بالفواضل ففى حقه تعالى يصح الحمد بالنسبة الى جميع صفاته لان صفاته تقدست اسمائه عين ذاته وفضائله عين فواضله و كلها يرجع الى اصل واحد ومصداق فارد كما ان صفاته الثبوتية ترجع الى وجوب وجوده الذى هو تاكد وجوده

وصفاته السلبية الى سلب الامكان الذى مرجعه الى ضرورة الوجود، وصفاته الاضافية الى اضافة واحدة اشراقية .

آن همه عكس مى و نقش نگارين كه نمود
يك فروغ رخ ساقى است كه در جام افتاد

مع ان ذاته عين الاختيار وكله الاختيار وجميع فضائله الوجودية و كمالاته الالهية مترشح منه الى ما دونه من جهة سراية فيضه الذى هو صورة ذاته وكمالات ذاته فى كل الاشياء، وتمام الهويات بحكم رحمتى وسعت كل شيء ...والشكر عبارة عن اداء الشاكر لحق نعم المشكور تعلقا و تخلقا وتحققا فبينهما عموم و خصوص مطلق لاعمية الحمد من حيث المورد والمتعلق.. ومن جهة اخصية الشكر لاينسب الى الحق تعالى بخلاف الحمد ولماكان الحمد على ما اشار اليه بعض ابناء المعرفة والتحقيق مرتبا على الكمال ولا كمال الالله المتعال ومن الحق المنعم المفضال؛ يكون الحمد له تعالى خاصة وهو قولى و فعلى وحالى : الاول حمده تعالى بما اثنى به سبحانه على نفسه على لسان انبيائه واوليائه. والثانى حمده بالاتيان بالاعمال الخيرية والعبادات والنسك الالهية ابتغاء لوجهه الكريم وتوجها الى جنابه العظيم: و اما الثالث فهو الذى يكون بحسب الجوانح من الروح والقلب بالاتصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخلق بالاخلاق الالهية وهذا هو حمد الخلق له تعالى الذى مرجعه ايضا الى حمده نفسه فى مقام تفصيله . . .

و اما حمده تعالى ذاته فى مقامه الجمعى الالهى : قولا فهو بالنطق به فى كتبه الالهية المنزلة على انبيائه ورسله. وفعلا فهو باظهار كمالاته فى مجالى صفاته و محال ولايات اسمائه. و حالا فبظهوره بذاته فى مقام الواحدية بفيضه الاقدس الاولى والنور الدائم السرمدى الازلى و رؤية المفصل مفصلا . و ذاتاً فبظهوره بذاته لذاته فى مرتبته الاحدية والتعين الاول ومقام جمع الجمع ورؤية المفصل مجملا فهو الحامد والمحمود جمعاً و تفصيلا و ظاهراً وباطناً وغيباً وشهادة كما قيل :

لقد كنت دهراً قبل ان يكشف الغطاء
اخا لك انى ذاكر لك شاكر

فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا   بانك مذكور و ذكر و ذاكر

ولما كان كمال الحمد بكمال معرفة الحامد بالمحمود وفضائله وبكمال لسان المظهر له ومورده فاكمل مراتب الحمد حمده تعالى ذاته بذاته فى مرتبة جمعه و تفصيله وبعده حمد الانسان الكامل المكمل باعتبار روحه الذى هوفاتحة كتاب الافاق ونفسه الشريفة التى هى خاتمة كتاب الانفس وغاية سرالوجود والايجاد بجميع السنة الحمد ثم حمد سائر الموجودات الطولية والعرضية حتى الهيولى الاولى ومادة المواد كما اشير اليه فى الكتاب التدوينى للقرآنى الالهى بقوله عزاسمه و **ان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**

و انما اتى المصنف بصيغة المتكلم مع الغير ليكون حمده اكمل مراتب الحمد من جهة اشتماله على حمد الكل ، و لينجبر نقصانه بكمال سائر افراده على تقدير قصوره لاستلزام رده لتبعض الصفقة الممنوع فى الشريعة ، و للاشارة الى ان يدالله مع الجماعة واختار الجملة الفعلية للاشعار بتجدده فى كل آن ويوم من الايام الالهية التى هى كخمسين الف سنة مما تعدون ومن الايام الربوبية التى هى كالف سنة مما تعدون ومن الايام الزمانية بمقتضى قوله تقدست اسمائه **كل يوم هو فى شأن و بل هم فى لبس من خلق جديد** وللاشارة الى عدم تناهى نعم الله **وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها** وللايماء الى ان الحامد لتجدده محتاج الى الثابت الدائم الباقى السرمدى الازلى وهو الحق تعالى او وجه من وجوهه فهو الحامد والمحمود.

واختار الحمد على الشكر لانه رأس الشكر كما ورد فى الاثر فافهم و تدبر

وانما اتى بكلمة من الموصولة اشارة الى ان الاسم عين المسمى وان صفاته عين ذاته او تعظيما واجلالا له من ان يذكره باسمه الشريف

و فى قوله **علمنا** اشارة الى : ان هذا التعليم كان فى الازل عند ظهورنا بالوجود القرآنى العقلى فى عالم الجبروت الاعلى ، و ان ظهورنا بالبيان والنطق الظاهرى نتيجة تعليمه ايانا للبيان الباطنى و العقل الكلى الجمعى، وان الثانى صورة الاول ومظهره، وانه امانة عندنا ولم يكن لنا منه حظ من حيث ذواتنا وفى اختياره التعاليم

على التعريف والاعطاء والافادة ونحوها ايماء الى:انه صير البيان والعقل القرآنى ذاتيا لنا نظراً الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وان فيه مزيد مزية على باقى الصفات من جهة احتياجه الى الاعطـاء بطريق التعليم، اوان صفة البيان متحدة مع العلم، وانها عين المعلوم ايضا بالذات وان كانت مغايرة معه بالاعتبار اوانه ليس مسبوقاً بالجهل زمانا كما فى المعرفة

وفى الاتيان بنون المتكلم مع الغير ايماء الى ان هـذا التعليم سـارفى جميـع الموجودات بحكم وان من شيء الا يسبح بحمده (الاية) اوالى ان تعليم الانسان تعليم الجميع وان بيانه بيان الكل من جهة انه اصل الكل وتمامه، و انه من الافاضات المختصة بحقيقته السارية من حيز النفس الى البدن لامن المرتفعة من حضيض البدن الى اوج النفس

قوله البيانا الخ (ص١)

اقول يمكن ان يكون المراد به تبين حقايق الاشياء و ملكوتهـا التى هى الاسماء والصفـات الالهية من جهة ان الانسان الكامل و الحقيقة الادمية معلمـة بجميع الاسماء والصفات الربانية بحكم و **علم آدم الاسماء كلها** وكونه الفصل الاخير وصورة الصور بالنسبة الى كل الاشياء الذى تفرع عليه الانباء عن اسمائهم المشار اليـه بقوله تقدست اسمائه **فلما انبأهم باسمائهم** وبالجملة مظهريته لجميع الاسماء والصفات الالهية ولماكان جميع الاسماء منطويه فى الاسم الاعظم الالهى و اعطائه وتعليمه اعطاء الكل فسر فى التفسير الوارد عن صديق آل محمد (ص) وفاروقهم «بالاسم الاعظم».. ويمكن ان يراد به العلم التام الكامل بحقايق الاشياء على نحو تحققها فى علم الله تعالى والحضرة الواحدية الاسمائية المعبر عنه بالحكمة وهذا المعنى ايضامناسب للتفسير المذكور.. و يمكن ان يراد به البيان الوجودى الايجادى اى ابانة الماهيات واظهارها من كتم العدم والخفاء العلمى الى موطن الوجود والظهور العينى من جهة ان المشية السارية والحق المخلوق به والنفس الرحمانى والفيض المقدس الذى به نال كل ذى حقيقة حقيقته هى حقيقة الانسانية الكلية المحمدية التى بسريانها فى كل شيء يطرد ظلمة الخـفاء والعـدم والموت عنه. او من جهة ان الصادر الاول والعقل الكلى المرسل هو روح الحقيقـة الكمالية الانسانية وهو واسطة لايجاد الاشياء واظهارها وبالجملة من جهة كونه مظهراً

للحى القيوم الذى هوالأسم الأعظم الألهى عند كثير من اهل الله. ويمكن ان يكون المراد به البيان و النطق الاعم من الظاهرى و الباطنى الذى عبرعنه فى كلام بعض العارفين بالعقل آلقرانى اى تعقل حقايق الاشياء بالعقل البسيط الجمعى الكمالى الجامع لتفاصيلها وفروعها بنحو الوحدة والبساطة المسؤل لنبينا صلى الله اللهم ارنى الاشياء كما هى المتفرع عليه ابانة خواصها و آثار ها ولوازمها .. ويمكن ان يكون المراد به الهداية التكوينية وايصال كل ممكن الى كماله الذى تهيأ لاجله.. وعلى بعض المعانى لاضير فى اتصاف سائر الموجودات به ايضا بناء على كون المراد بالمعلم كافة الموجودات الامكانية.. وعلى تقدير ان يكون المراد به المعانى الاخر المختصة بالانسان فاسناده اليها من جهة ان الانسان اصلها ومحتدها ولسانه لسان جميعها .

قوله اقتباس من القرآن (ص١)

الاقتباس اخذ القبس و طلبه و هى جذوة من النار و هـو من المحسنات البديعية و المـراد من القرآن هـو القرآن التدوينى.. و يمكن ان يراد به الاعم منه ومن التكوينى الذى هو الانسان الكامل جميعاً نظراً الى ان القرآن التدوينى خلقه واشارة الى انما يسطر فى الكتاب من نفث روح القدس ونفحات الانسان الكامل .. و انما بدء الله جل شانه قبل ذكر خلق الانسان باسم الرحمن اشارة الى انه مظهر الرحمة الرحيمية والرحمانية الشاملة الواسعة كل شىء والمراد بالخلق اما التقدير فى موطن العلم العنائى الازلى كما ورد فى الحديث «خلق الله الخلق فى ظلمة ثم رش عليه من نوره» واما مطلق الايجاد بحيث يشمل الابداع والتكوين والاختراع والانشاء او الخلق؛ فى مقابل الابداع اى بمعنى التكوين والاحداث. وفى الاول اشارة الى ان تعلم البيان الذى هو العقل القرآنى كان مساوقا مع خلق الانسان وتقدير عينه الثابتة فى موطن العلم الربوبى و حضرة الاعيان الثابتة وفى الثانى ايماء الى ان ايجاده فى عالم الابداع عين اعطاء ذلك البيان له لان الوجود فى عالم الابداع لايمكن بدون التجرد عن المادة مط وكل مجرد قائم بذاته وهو عقل وعاقل ومعقول لذاته. وايضا لمكان تجرده يكون بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها وهو اصلها وبه قوامها فيكون متعقلا لكل شىء وهذا هومعنى البيان والعقل القرآنى.

واما الثالث فهو اشارة الى ان خلق الأنسان واظهاره فی عالم الخلق ورده الى اسفل السافلين سبب لرفعه الى اعلى عليين من جهة ايجابه لقابليته لتعليم البيان الذی هو المظهرية التامة للاسماء التشبيهية والتنزيهية .

قوله المراد بالميزان الخ (ص١)

اعلم ان من القواعد الذوقية المقررة عند ارباب المعرفة ان الالفاظ موضوعة للمعانی العامة فلفظ الميزان عندهم موضوع لکل ما يوزن و يقاس به الشیء سواء کان من جنس الحديد او من جنس غيره و سواء کان من قبيل القپان وذی الکفتين والشاقول و المسطر و نحوها اوکان من قبيل الصرف والنحو و المنطق و العروض والعدل والعقل الکامل وغيرها، وسواء کان الشیء الموزون من الجواهر اومن الاعراض ومن الماديات اومن المجردات و من الاعيان والذوات اومن الصفات و الملکات و الافعال والاعمال اومن غيرها. فعلی هذا يکون اطلاق الميزان علی المنطق والصرف و النحو والعروض والموسيقی والعدل والقرآن والعقل الکامل والانسان الکامل المکمل علی سبيل الحقيقة لاعلی طريق التشبيه والمجاز لان کل واحد منها ممايوزن ويقاس به مامن شانه ان يوزن ويقاس به اذوزن الاشعار بعرضها علی قواعد العروض، ووزن الالحان والنغم بعرضها علی قواعد الموسيقی، ووزن الافکار من حيث الخطاء والصواب بعرضها علی قواعد المنطق، ووزن الکتب التدوينية الالهيته والاخبار والاثار النبوية والولوية ای المأثورة عنهم بعرضها علی کتاب الله القرآنی التدوينی، ووزن جميع الکتب الفرقانية والقرآنية التکوينية وتمام الارقام والنقوش المسطورة فی العوالم الوجودية والالواح القضائية و القدرية وکتابی الانفس والافاق؛ بعرضها علی کتاب الله الاکبر التکوينی الجمعی الختمی المحمدی الذی هوام الکتاب الافاقية والانفسية واصلها وتمامها کما قيل فيه عليه الصلوة والسلام فی الفارسيته :

ختم رسل سيد انس و پری   هندوی اوجای زحل مشتری
آب رخ عقل، نم جوی او   هردو جهان تعبيه در کوی او

ولذلک فسر الموازين فی قوله تعالی و نضع الموازين القسط (الاية) بالانبياء و

الاولیاء علیهم الصلوة والسلام واطلق فی الزیارة المأثورة علی خاتم الاولیاء وقطب الموحدین امیر المؤمنین (ع) میزان الاعمال ومقلب الاحوال: اذ بولایته الکلیة الالهیة یتمیز الحق عن الباطل و یصیر الباطل زهوقا، و بهدایته التکوینیة و التشریعیة یفلق ظلمة العدم بنور الوجود ویظهر مراتب الاشیاء فی استعداد الکمال ومظهریة الاسماء اللطفیته والقهریة وصفات الجمال والجلال ویتمیز الصحیح والباطل من الاعمال والافعال والاقوال وبعلمه التام الاتم یوزن العلوم الحقة وبعقله الکامل الاکمل یوزن العقول الکاملة القاهرة والکلمات التامات وباحواله واخلاقه التی هی خلق الله تعالی یوزن الحالات والملکات و بتوحیده ونفیه الصفات یوزن توحید ارباب الولایات والنهایات ولذلک ورد ایضا فی حقه (ع) ان حب علی حسنة لاتضر معها سیئة و بغضه (ع) سیئة لاتنفع معها حسنة کماقیل :

انما المأثور فی نص جلی　　　لایضر السئی حب علی

لان حبه (ع) حب الله تعالی الذی لاتضر بل لا تجتمع معه سیئة و بغضه بغض الله الذی لاتنفع بل لا تجتمع معه حسنة بمقتضی قوله تقدست اسمائه ان **الذین یبایعونك انما یبایعون الله**

مثنوی :

گفت آری بنده خاصی گزین　　　گشت رنجور اومنم نیکش ببین

هست معذوریش معذوری من　　　هست رنجوریش رنجوری من

هرکه خواهد همنشینی باخدا　　　او نشیند در حضور اولیا

وقال آخر :

دوستی با انبیاء و اولیاء　　　هست بی شك دوستی باخدا

ونعم ماقیل فیه :

ای علم ملت و نفس رسول　　　حلقه کش علم تو گوش عقول

ای بتو مختوم کتاب وجود　　　ای بتو مرجوع حساب وجود

داغ کش ناقه تو مشك ناب　　　جزیه ده سایه تو آفتاب

آدم از اقبال تو موجود شد — چون توخلف داشت، که مسجود شد
تاکه شده کنیت تو بوتراب — نه فلك ازجوی زمین خورده آب
راه حق و هادی هر گمرهی — ما ظلماتیم و تو نور اللهی
آنکه گذشت ازتو وغیری گزید — نور بداد ابله و ظلمت خرید
و آنکه بشد برد گری دیده دوخت — خاك سیه بستد و گوهر فروخت

ومن هنا قال (ع) معرفتی بالنورانیة معرفة الله تعالی : واطلق علیه (ع) فصل یوم القضاء فی دعاء لیلة العرفة من جهة اله (ع) میزان کل شیء وصورة حضرت العمائیة الفاصلة بین حضرتی القضاء الجمعی الاحدی الوجودی والقدر العلمی ومن لسانه (ع) قیل ایضاً :

وانی وان کنت ابن آدم صورة — فلی فیه معنی شاهد بابوتی

مثنوی :

در بیان ناید جمال حال او — هردوعالم چیست ؟ عکس خال او
خود جهان آن یك کس است و آن مه است
هر ستاره برفلك جزو مه است
خود جهان آن یك کس است و باقیان
جمله اتباع و طفیلند ای فلان
او جهان کاملست و مفرد است — نسخه کل وجود اورا بدست

و یظهر من هذا ان وزن الافعال و الاعمال مع انها اعراض غیر قابلة النقل و الانتقال؛ باعتبار وجود روح الولایة الکلیته الالهیة (والتخلق باخلاق الانسان الکامل العلوی الاعلائی الذی خلقه خلق الله تعالی) فی نفس فاعلها وظهور اثار النورانیة بحبه والتمسك بحبل متین ولایته فیها وصیرورة ذلك سبباً لارتقائها الی اعلی علیین وجود القرآنی الجبروتی الالهی بمقتضی قوله تعالی شانه الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه اوظهور آثار الظلمة والکدورة ببغضه او عدم التشبث بذیل ولایته فیها و صیرورته سببا لتسفلها و نزولها الی اسفل السافلین وجود الفرقانی الناسوتی وباطن نشأة الطبیعة وهاویة

المادة وارتفاع تلك الانوار والاثار من حضيض ناسوت البدن الى ذروة ملكـوت النفس الفاعلة لتلك الاعمال والافعال بحكم تعاكس الايجابی والاعدادی بينهما وتجاذبها للنفس الى احد الجانبين؛ بمنزلة ميزان ذی كفتين اما الى جانب الاعلى من دار النعيم وجنة الخلد وملك لايبلى بقدر ما فيها من تلك الجهات النورانية والامتعة الاخرويـة الباقية الكائنة من المقربين اومن اصحاب اليمين او كانت طينته من عليين، واما الى جانب الدرك الاسفـل من ميزان الجحيم بقدر ما فيها من تلك الجهات الظلمانية والامتعة الفاسدة الفانية ان كانت من اصحاب الشمال و كانت طينته من سجين من جهة رجوع كل شئی الى اصلـه و انجذابه الى جنسه

مثنوی :

ناریان مر ناریارا جاذبند | نوریان مر نوریان را طالبنـد
كافران چون جنس سجين آمدند | سجن دنیارا خوش آیین آمدند
انبیاء چون جنس علیین بدنـد | سوی علیین بجان ودل شدنـد

فتبين مما حققناه ان ميزان الاعمال بل ميزان كل شئی مـن ذی المقاييس و الاكيال هو الانسان الكامل الختمی (ص) واليه يرجع جميع ماذكر فی تفسير الميزان المذكور فی الكتاب التدوينی القرانی باعتبار حقيقته و روحه مثل ماورد من تفسيره بالعدل التام الكامل الالهی الذی به ينال كل ذی حق حقه ويصل الى كماله المترقب له لاجـل كونه خليفة الله و وجوب كون الخليفة واجداً لصفات المستخلف عنه

مثنوی :

شیر مردانند در عالم مدد | آن زمان كافغان مظلومان رسد
بانك مظلومان زهر سو بشنوند | آن طرف چون رحمت حق میدوند
آن ستونهای خللهای جهـان | آن طبیبان مـرضهای نهان
محض مهر وداوری و رحمتند | همچو حق بیعلت و بی رشوتند

و مثل ما قيل مقتبسا عما ورد عن مشكوة الحكمة و مصباح المعرفة مـن ان ذاك الميزان هو العقل التام الكامل والادراك الصحيح الصريح المحيـط بجميـع الاشياء و

حقایقها القرآنیة ورقائقها الفرقانیة بحیث لایشذ عن حیطته شئی فی الارض ولافی السماء ولا یعزب عنه مثقال ذرة من ذرات الهباء ، وان احدی کفتی هذا المیزان حقایق الاشیاء مطلقا بجمیع مراتبها فی الوجود العینی حتی الافعال والاعمال والاقوال ، و الکفة الاخری ظهورها فی المجلی الاتم الاکمل والموطن الرفیع الاعلی باعتبار کونه حقیقة الواقع وکبد الاعیان وحاق نفس الامر الذی صدقیة کلشئی وحقیقته باعتبار مطابقیته او مطابقیته معه بل من جهة کونه حقیقة کلشئی لاتحاد العاقل بالمعقول و المدرك بالمدرك .
ورجوع ذلك الی میزانیة الانسان الکامل لجمیع الاشیاء من جهة کون عقله التام الکامل صورة عقل الله الجمعی القضائی الاحدی الذی لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها فهو النفس الامر الحقیقی وحاق الواقع وکبد الاعیان الذی به یتمیز الصدق من الکذب والحق من الباطل .

مثنوی :

چشم آدم کو بنور پاك دید	جان و سر نامها گشتش پدید
چون ملك انوار حق ازوی بتافت	درسجود افتاد ودرخدمت شتافت

و مثل ماقیل : ان هذا المیزان هو میزان الاعمال، وان وزنها فی عالم البرزخ و نشأة الملکوت ودار الاخرة باعتبار انها فی یوم الزرع ونشأة الناسوت ودار الدنیا تصیر سببا لحصول الملکات الجوهریة والادراکات الذاتیة المتحدة مع حقیقة النفس لقاعدة الحرکة الجوهریة و اتحاد العاقل بالمعقول ثم تصیر تلك الملکات والادراکات فی یوم الحصاد و نشأة الملکوت ودار العقبی جهات فاعلیة النفس وانشائها للصور الملکوتیة المناسبة معها وظهورها بتلك الصور القابلة لان توزن بالموازین الدهریة الملکوتیة اما بوزن نفس تلك الصور بالمعنی المناسب لوزنها فی ذاك العالم اومن جهة ملاحظة آثارها النورانیة و الظلمانیة او مقدار تاثیرها فی وجود النفس وهویتها مثل ان تلك المدرکات و الملکات ان کانت من جنس الحرکات و المدرکات الصوریة والمتقدرات الخیالیة تصیر النفس منتکسة الرأس منغمرة الوجود فی ظلمات متراکمة بعضها فوق بعض فیرجح سیئاتها علی حسناتها فتدخل فی نار الجحیم وتصیر ذات غصة و عذاب الیم. وان کانت من جنس الحقایق النوریة العقلیة و المدرکات الالهیة والمعارف الربانیة تصیر فرحانة مسرورة بنور الله و

غفرانه منغمسة فی الانوار الجبروتیة و ابحر رحمته مرتقیة الی اعلی مراتب الکمال و الجمال مشاهدة بوجه الله المبدء المتعال .

مثنوی :

این بخاک اندر شد و کل خاک شد   و این نمک اندر شد و کل پاک شد

و یقرب من هذا ماقیل ان میزان کل انسان هو صحیفة نفسه وذاته التی هی عین مدرکاته وملکاته المشتملة علی کفتی حسناته و سیئاته الموزونة کل منها بمعادلاته و مقابلاته او ان وزن الاعمال و الافعال باعتبار وزن صحائف افعاله و نیاته او وزن مخترعاته ومنشآته کما قال تقدست اسمائه وصفاته و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمة کتاباً یلقیه منشوراً..اورجوع هذا الوجه والذی قبله الی الانسان الکامل من جهة انه بحکم انفسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد اصل جمیع النفوس و الارواح الجزئیة و الکلیة وهو نفس الله القائمة بالسنن وروح الارواح وعقل العقول فهو حقیقة تلك الصحف النفسیة و الارواح الجبروتیة و الملکوتیة ومنشآتها عین منشآته لکن مع حفظ تقدس ذاته و تنزه جهاته

مثنوی :

مرتبه ی انسان بدست اولیا   صبغة چون حیوان شناسش ای کیا

بنده خود خواند احمد در رشاد   جمله عالم را بخوان قل یا عباد

عقل عقلند اولیاء و عقلها   بر مثال اشتران تا انتهاء

سنائی

روشن آن بدری که کمتر منزلش عالم بود

خرم آن صدری که ذاتش قبله اعظم بود

این جهان آثار او دارد از آن دلبر شده است

و ان جهان انوار او دارد از آن خرم بود

و مثل ما ذکرناه فی بعض مسفوراتنا بعد ما فسرنا المیزان بمیزان الظاهر و الباطن و میزان الباطن بمیزان الاعمال بقولنا اذا جاء یوم العرض الاکبر وجمع الشمس

و القمر ورأى الانسان يومئذ ماتقدم وتاخر، وضع ميزان ملكوتي في وعاء الدهر مشتمل على كفتين عرضها كعرض السموات والارض احديهما و هي اليمنى ، في الدهر الايمن الاعلى وهي صورة العقل الكلي والنفس الكلية الالهية المنطوية فيهما بوحدتهما الوجودية جميع الارواح أو النفوس الكلية و الجزئية والاخرى وهي اليسرى ؛ في الدهر الايسر الاسفل : و هي حقيقة القوة الوهمية الشيطانيه المشتملة على جميع رقايقها الجبتية والطاغوتية فتوزن به اعمال العباد بامر الرب الذى لبالمرصاد ، فترى النفس حينئذ كلما عملته من خير وشر محضرا فكل عمل يكون اصله من سدرة منتهى العقل الكلي وعرقه من كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء ؛ النفس الكلية يحن اليهما و يتصل بهما .. وكل عمل يكون اصله من شيطان الوهم وعرقه من شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار ؛ سلطان الخيال ينجذب اليهما. فان كان الغالب وزن الاعمال الصالحة يتبعها النفس في الانجذاب الى ذلك العالم الاعلى والاتصال بالسعادة القصوى فتدخل حظيرة القدس وجنة الماوى فترى في جنات نعيم الذات والصفات والافعال مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .. و ان كان الغالب وزن افعال السيئة تجذبها الى دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار فتدخلها في نيران السقر لواحة للبشر لاتبقي ولاتذر وتذيقها من العذاب الاكبر انتهى . »

ورجوع هذا الوجه الى الميزان الكمالي الانساني الختمي لاجل ان مرادنا من العقل الكلي و النفس الكلية ؛ عقل الانسان الكامل الختمي ونفسه المقدسة الشريفة من جهة انه ختام معراجي التركيب والتحليل ، وغاية كمال الجلاء والاستجلاء، و تمام قوسي النزول والصعود ، وكونه باب الابواب لحشر الكل والسير الى الله تعالى و ملكوته الاسنى والاتصال بالرفيق الاعلى والحظ الاتم الاوفى المناسب لجعله ميزانا للنشأة العقبى و لوكان المراد منهما العقل الاول اورب النوع الانساني والنفس الكلية البادية فرجوعه اليه ثابت ايضاً لما ثبت في مقامه من اتحاد العقول و النفوس الباديات مع العقول والنفوس الصاعدات الكليات لاجل اتصال مراتب قوس نزول الوجود مع قوس صعوده اتصالا اتحاديا بحسب الحقيقة من جهة وحدة فعل الله الساري في الذراري وامره الذى هي صورة

ذاته بحکم وما امرنا الا واحدة

مثنوی:

جان گرگان وسگان از هم جداست — متحد جانهای شیران خداست

جمع گفتم جانهاشان من باسم — کان یکی صد جان بود نسبت بجسم

همچو آن یك نور خورشید سما — صد بود نسبت بصحن خانها

لیك یك باشد همه انوارشان — چونکه برگیری تو دیوار از میان

و جعل احدی الکفتین: الحقیقة الشیطانیة من جهة انها مظهر اسم المضل الذی هو من سدنة اسم الله الاعظم الجامع لجمیع الاسماء الذی ذاك المیزان الختمی الانسانی مظهره وصورته

شبستری :

در آخر «گشت پیدا ذات آدم — طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر؟ علت غائی بآخر — همی گردد بذات خویش ظاهر»؟

الی قوله

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما — که هستی صورت عکس مسمی

و کذا ما قیل بعد تفسیر المیزان بمیزان الاعمال ایضا من ان وزن الاعمال القلبیة و القالبیة ؛ باعتبار الصورة الدهریة الملکوتیة والوجود القرآنی الذی لها فی وعاء الدهر وحضرة الملکوت الاعلی والاسفل بل فی جمیع العوالم الکلیة و النشات الالهیة من جهة ان کلما فی العالم الادنی ظلال وعکوس لما فی العالم الاعلی کما قیل فی الفارسیة :

چرخ با این اختران ؛ نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر بر نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و ان لکل موجود مادی زمانی قبل وجوده بهذا الوجود الکونی اطوارا من

الكون و التحقق و انواعاً من الوجود و الحصول فی العوالم الكلية الالهية التی كلها مرائی جمال الله وجلاله ، فكذلك للاعمال والافعال الانسانية قبل وجودها فی نشأة الطبيعة ظهورات فی عوالم كلية و بروزات فی نشاة الالهيه من حضرة الاعيان الثابته و حضرتی القضاء العقلی و القدر النفسی وعالم المثال النزولی بوجه يناسب وجودهافيها ثم اذا نزلت فی هذا العالم و ظهرت بصورة الفرق و الفتق بعد ماكانت موجودة بنحو الجمع و الرتق ترفعت الی مامنه بدئت فتظهر فی القوس الصعودی بصور مشابهة لصورها النزولية لابعين تلك الصور من جهة ان مدارج الوجوددورية ولاتكرار فی التجلی الاحدی الالهی .

و للحقيقة الميزانية ايضاً ظهورات مختلفة و بروزات متفاوته فی تلك العوالم و النشآت بصور مناسبة لظهورها فيها فهی ای الاعمال و الافعال القلبية و القالبية بل الاقوال ايضابحكم **ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا** باعتبار ظهورها فی كل واحد منها ؛ توزن بما ظهر وتحقق فيه من افراد حقيقة الميزان : فهی فی عالم البرزخ و نشاة القيامه توزن باعتبار صورها الدهرية و وجودها الملكوتی الذی هی بحسب هذا الوجود ثابتة مجتمعة فی وعاء الدهر بالموازين الدهرية الملكوتية ، و فی عالم الجبروت توزن بفردها الجبروتی ، وهكذا فی حضرة اللاهوت...

و رجوع هذاالوجه الی الانسان الكامل من جهة ماثبت بالبرهان النير العرشی وحكم العقل المضاعف من ان جميع مافی العوالم الوجودية الالهية من الطولية و العرضية ظلال و افياء للحقيقة الانسانية الكمالية الختمية وهی ظل الله تعالی

مثنوی :

جمله ارواح در تدبير اوست	سجده اشباح در تأثيرا وست
صدهزاران بحر وماهی درووجود	سجده آرد پيش آن دريای جود

ايضاً :

عقل جان وجان جان ای جان توئی	عقل وجان خلق را سلطان توئی
عقل كل سر گشته وحيران تست	كل موجودات در فرمان تست

و ان وزن الاعمال انما هومن جهة ظهور كمالات تلك الحقيقة الالهية فى نفس فاعلها وظهور انوار ولايتها فيها او ظهور آثارها و انوارها فى حقايقها الملكـوتية و عـدم ظهورها فيها لان هذا المعنى هو المناسب لوزن تلك الحقايق الملكوتية بالمـوازين الدهرية الا لهية ففى الحقيقة احدى كفتى ذاك الميزان حقيقة الانسان الكامـل الختمى العلوى (ع) باعتبار مرتبتها الجمعية الكمالية المحيطة بجميع العوالم والنشات، والجامعة لجميع حقايقها و رقايقها، والكفة الاخرى هى النفس التى يراد وزنها فيوزن حظهـا من الكمالات اللاهوتية بمقدار احتظائها من تلك الكمالات، وحظها من الكمالات الجبروتية بمقدار احتظائها منها وعدم حظها منها بعدم احتظائها من تلك الكمالات وهكذا بالنسبة الى سائر العوالم والنشآت ... وقريب من هذا ماقيل :

ان هذا الميزان هو بعينه عالم الملكوت ونشأة البرزخ و القيامة الكبرى التـى هى صحيفة دهرية ملكوتية مشتملة على جميع متشتتات عالم الزمان والمكان ودار الحركة و التجدد التى من جملتها الاعمال و الافعال الانسانية بنحو الوحدة والسزاجة، وان وزن الاعمال فيها باعتبار انها يوم تبلى السرائر، وان الاعمال و غيرها تظهر فيها بصورها و حقايقها الملكوتية و ماعليها من النورانية والظلمانية بحسب كمال فاعلها و نقصانه و صفاء ضميره و كدورته وزنة كل منهما بمقابله. ورجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من اجل انه ملكوت كل شى وهو باطن القيمة و حقيقتها ومعاد الخلايق وغايتها وهو يمين الله الذى السموات مطويات بيمينه و لانه قطب رحى الوجود ومركز دائرة التوحيد و الشهود الـذى بـه يتحقق الفناء التام و المحو و الطمس والمحق المطلق وظهور الحق بالقهارية المطلقة و الاحدية التامة فى القيمة الصغرى والوسطى و العظمى والكبرى ولذلك سمى الامام الثانى عشر بالقائم وجعل من اشراط الساعة

مثنوى :

هين كـه اسرافيـل وقتند اوليا	مرده را زايشان حياتست و نمـا
جانهاى مرده اندر كـور تن	بر جهد ز آوازشان انـدر كفن
گويد اين آواز آواها جداست	زنده كردن كار آواز خداست

ما بمردیم و بکلی کاستیم | بانك حق آمد همه بر خاستیم
بانك حق اندر حجاب و بی حجیب | آن دهد کو داد مریم راز جیب
ای فناتان نیست کرده زیر پوست | باز گردید از عدم ز آواز دوست
این همه آوازها از شه بود | گر چه از حلقوم عبد الله بود

و با لجمله کل ما ذکر فی تفسیر المیزان و تأویله مما نقل او لم ینقل لیس بخارج عن دائرة میزانیة الانسان الکامل فلذلك لم یفسره المصنف قده الابه و بالمنطق الذی هو من شروق شمس هویته و انوار ولایته لما تقرر فی مقامه من انتهاء جمیع العلوم سیما العلوم الحقیقیة الی الانبیاء و الاولیاء سیما خاتم الاولیاء و قطب الموحدین العلی الاعلی علیه الاف التحیة و الثناء .. هذا تمام الکلام و تحقیق المرام فی بیان معنی المیزان المذکور فی الکتاب بما یلیق بالمقام مع رعایة الاختصار...

و اما بیان اشتماله علی الکفتین و العمود و اللسان ففی الانسان الکامل فکفتاه باعتبار برزخیته بین بحری الوجوب و الامکان و طرازیته لعالم الامر و الخلق و الجمع و الفرق و حضرتی الظهور و البطون و مجالی النور و الظلمة بمقتضی قوله تقدست اسمائه مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لا یبغیان

مثنوی

اهل نار و اهل نور آمیختة | در میانشان کوه قاف انگیختة
اهل نار و نور با هم در میان | در میانشان بحر ژرفی بیکران
همچو در کان خاك و زر، کرد اختلاط | در میانشان صد بیابان و رباط
همچنانکه عقل در در و شبه | مختلط چون میهمان یکشبه
بحر تلخ و بحر شیرین همعنان | در میانشان برزخ لا یبغیان

و من جهة تخمیر طینته بیدی الله تعالی اربعین صباحا او مظهریته لصفات الجلال و الجمال و الکمال، و للاسماء التشبیهیة و التنزیهیة و اللطفیة، و القهریة و ایصاله مظاهر تلك الاسماء و الصفات الی کما لها الذی خلقت لاجله فباحدی الکفتین توزن مظاهر اللطف و الجمال ، و بالاخری مظاهر القهر و الجلال . و من جهة کونه بدو دائرة الوجود

و ختمها و جمعه بين قوسى تلك الدائرة وكونه ميزانا لكل واحدمنهما كماقيل:

دو سرخط حلقه هستى بحقيقت بهم تــو پيوستى

او من جهة عقليه النظرى و العملى ، و قوتيه العمالة و العلامة

و امــا عموده الرابط بين الكفتين فهى تجليات الاسماء الاولى الذاتية التى هــى مفاتيح غيب مغيب الوجود و الفيوضات الواردة من هذه الاسماء و سائر الاسماء والصفات التى هى سدنة تلك الاسماء على قلبه الكلى الجمعى الاحدى الــذى هــو قلب جميع العوالم الامكانية والحضرات الوجودية من جهة كونه مستوى الرحمة الرحمانية و الرحيمية الوجوبية و المجلى الاتم الكامل للحضرة الا لوهية بحكم **ما وسعنى ارضى و لا سمائى و بل وسعنى قلب عبدى المومن التقى النقى**

مثنوى:

گفت پيغمبر كه فرموده حق است من نگنجم هيچ در بالا و پست

در زمين و آسمان و عرش نيز من نگنجم اين يقين دان اى عزيز

در دل مومن بگنجم اى عجب گر مرا جــوئى در آن دلها طلب

جامى،

بتى كز حسن در عالم نميگنجد عجب دارم

كه دائم در دل تنگم چگونه خانمان سازد

و من جهة حدائقه الباكــورة التى ذاق عنها الروح القدس فى الجنان الصاقورة

مثنوى

چون معلم بود عقلش ز ابتدا بعد از آن شد عقل شاگردى ورا

و اما لسانه فهو التعين الاول و مقام جمع الجمع و حقيقة الحقايق و الاحدية الذاتية التى تلك الحقيقة الكلية الكمالية صورته وظله بحكم **الم تر الى ربك كيف مد الظل**

مثنوى

كيف مد الظل كه نقش اولياست عكس مه رويان بستان خداست

سايه يزدان بود بنده خدا مرده عالم بود زنده خدا

و اما فی المنطق فکفتاه مبحث التصورات و التصدیقات و اشتمال کل منهما علی البحث عن المواد و البحث عن الصورة، وعموده البدیهیات و الضروریات و المعلومات التصوریة و التصدیقیة . وقیل هو قوة الفکریة و حرکاتها بوجه والعقل بالفعل بوجه آخر.. ولسانه العقل القدسی المسمی فی لسانهم بالعقل الفعال المفیض للصور القدسیة و النتایج الفکریة بحول الله المتعال و قوته علی النفس الانسانیة و عقله القرآنی المسمی بالعقل المستفاد لما ثبت فی مقامه من ان الافکار معدات لحصول النتائج و ان لا موثر فی الوجود الا الله وامره النافذ وقضائه المبرم .

ثم ان وجه اختیار هاتین النعمتین من بین النعم الالهیة لاجل ان غرضه (قده) ذکر جلائل نعم الله تعالی وعظیم مواهبه الواصلة الینا ولاریب فی ان من اعظم النعم الالهیة و المواهب الربانیة علی الانسان تعلیمه البیان ومقارنة کتاب نفسه مع علم المیزان لان بالاول الذی هو صورة ذاته وفصل حقیقته یصیر قابلا لحمل الامانة العظمی الالهیة و الخلافة الکبری الاسمائیة ، و بالثانی یصیر معصوما عن الخطاء فی الافکار فیتحلی بالصور القدسیة ویتصل بعالم الانوار فیکون اعطاء هاتین النعمتین بمنزلة اعطاء جمیع النعم الالهیة و المواهب الربانیة . هذا بناء علی ان یکون المراد من المیزان المنطق و اما لو کان المراد به الانسان الکامل فوجه اختیاره کونه الواسطة الوجودیة فی افادة تلک النعم الجلیلة و افاضة تلک المواهب السنیة بل هو اصلها و تمامها و به کمالها و قوامها، او من جهة کونه اصل جمیع النفوس و الارواح، و انعکاس کل ما یصل الی قلبه التقی النقی من الافاضات و المواهب الربانیة التی من خطائرها مقارنة الکتاب الا فاقی مع نفسه المقدسه الکاملة الی کافة الاظلة و الاشباح ، مع ان الحمد المذکور فی الکتاب کان بلسان الانسان الکامل من جهة ان مصنف الکتاب من ورثته و اغصان شجرته بحکم «العلماء ورثة الانبیاء» ، او لما اشرنا الیه سابقاً من ان کل حامد ینبغی ان یقصد عند حمده لبارء الکل ما حمد به ذاته المقدسة الوجوبیة ، او حمده به الانسان الکامل الختمی الذی هو صورة ذاته بجمیع السنة الحمد و آلاته من جهة کون ذاک القسط من الحمد الذی هو الحمد الجامع لجمیع انواعه و آدابه هو اللائق بحضرته وجنابه ، ولان فیما ذکره (قده) حمد

ذاك المظهر الاعظم و المجلى الاتم الذى لا يتحقق اداء حمد بارء النسم وجاعل النور و الظلم الا بحمده وشكره بما افاد وانعم

مثنوى

شكر كن مر شاكران را بنده باش — پيش ايشان بنده شو پاينده باش
خدمت من طاعت و حمد خداست — تا نپندارى كه حق از من جداست

ففيما صنعه «قدس سره» تعليم للسالكين وارشاد للناسكين ان يشفعوا حمد الحق تعالى بحمد الانسان الكامل لما ذكر من النكات و الدلائل كما شفع تقدست اسمائه ذكره بخلقه بقوله: **الرحمن خلق الانسان** ليعلم انه صدر جريدة الامكان و اصل عوالم الغيب والعيان والله الموفق والمستعان ».

قوله ان اريد بالكتاب الخ — **ص ١**

قد تبين مما اصلناه فى تحقيق معنى الميزان وحقيقته من وضع الالفاظ للمعانى العامة ان لفظ الكتاب موضوع لكل ماينتقش فيه الشى سواء كان من القراطيس والالواح الظاهرية اومن الالواح والصحائف المعنوية: من صحائف الاذهان العاليه والسافلة اومن مجالى الاكوان الوجودية والاعيان الخارجية وعلى الاخير كانت من المجردات الامرية اومن المكونات الخلقية وسواء كان نقشه من الارقام و الحروف الكونية والالفاظ والكلمات الظاهرية اومن الارقام والنقوش المعنوية الالهية والحروف العاليات البسيطة اللاهوتية اوالكلمات التامات الجبروتية الابداعية اوالايات المحكمات الملكوتية الانشائية اوالزبر والبينات واخر متشابهات الناسوتية الاختراعية والتكوينية . وعلم من هذا : ان اول الكتب القرآنية الالهية الذى هو اصل جميع الكتب الاصلية الكلية ومبدء تمام الصحائف الالهية والالواح الحقية والخلقية؛ انما هو حضرة الاحدية الذاتية ومرتبة التعين الاول المعبر عنها عندهم بمقام جمع الجمع واصل الجمع وحقيقة الحقايق وبرزخ البرازخ الاكبر ومحتد التعينات والحقيقة المحمدية والطامة الكبرى ومقام اوادنى والافق الاعلى من جهة ان ذاك المشهد الجمعى الاحدى الالهى اول المجالى الغيبية الوجوبية لحقايق آيات الله تعالى وبدايع حكمته المستجنة فى غيب مغيب ذاته وحقيقته والمستكنة فى عنقاء

مغرب وجوده وهويته وهو مرتبة العلم الاحدى الذاتى الجمعى القضائى الذى هو بوحدته الحقه الحقيقية عقل بسيط اجمالى قرآنى للحق تعالى بالنسبة الى جميع الحقايق الالهية والاسمائية والصفاتية ومظاهرها الامكانية ورقايقها الاكوانية: جزئيها وكليها، صغيرها وكبيرها، رطبها ويابسها درتها وذرتها بحيث لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء . وفى هذه المرتبة يشاهد الحق ذاته بذاته ويشاهد كمالات ذاته بتبع شهود ذاته شهوداً احدياً جميعاً بسيطاً سازجاً منزهاً عن كثرة التعينات وتعدد مفاهيم الاسماء والصفات . كما قيل :

دى عشق نشان بى نشانى ميگفت
اسرار كمال جاودانى ميگفت
اوصاف جمال خويشتن بى من و تو
باخود بزبان بى زبانى مى گفت

وليس وراء عباداتها قرية ولا يسبقها مجلى ولا مرتبة اذ ورائها مرتبة غيب الغيوب ومقام صرف الهوية المغربة الوجوبية التى لااسم له ولا رسم له ولا نعت له ولا وصف له وليس عنه خبر ولا عبارة ولايمكن اليه الايماء والاشارة بل هو كما قيل :

عنقا شكار كس نشود دام باز چين
كاين جا هميشه باد بدست است دام را

و ثانى الكتب الالهية حضرت الواحدية والتعين الثانى التى هى بعد تلك المرتبة ويعبر عنها بمقام الجمع والحضرة العمائية والبرزخية الثانية ومقام قاب قوسين والرحمة الوصفية والحقيقة المحمدية البيضائية ونحوها من الالقاب وهى المجلى الثانى للحروف البسيطة الالهية والكلمات الشامات الربانية والنقوش و الارقام العاليات الصمدانية التى كتبها يدى الرحمن بالرحمة الذاتية والصفاتية فى تلك الصحيفة النورية الوجوبية بالفيض الأقدس والتجلى الاعلى الانفس بالنكاح الاول الاسمائى لباعث رقيقة حبية وجاذبة عشقية بين مفاتيح اول غيب الهوية الذاتية والحقايق الاسمائية والصفاتية والاعيان الثابتة الامكانية لطلب شهود كمال الجلاء ونهاية الاستجلاء وفى هذه المرتبة يظهر مفاهيم الاسماء والصفات

ورقائقها المسماة بالماهيات والأعيان الثابتات وفيها يشاهد الحق تعالى ذاته بصور اسمائه وصفاته شهوداً علمياً قدرياً تفصيلياً احاطياً بكل شيء ودرة وذرة وفيء وفيها جائت الكثرة ماشئت وكم شئت . كماقيل :

الواحدية مظهـر للذات يبدو ومجمعه لفـرق صفات
الكل فيها واحـد متكثر فاعجب لكثرة واحد بالذات
فهي العبارة عن حقيقة كثرة في وحدة من غير ما اشتاتي

ومن جهة ان تلك المرتبة اي الواحدية اصل جميع الكتب الالهية والكونية التي بعدها و منشأها وتمامها سميت بام الكتاب الاكبر ايماء الى انها مبدء مابطن وما ظهر . كما قيل :

آدم كه زهر دو كون آثار نبـود
برلوح وجـود نقش اغيـار نبـود
معشوقه و عشق وما بهم ميبوديـم
در گوشه خلوتي كـه اغيار نبـود

و قال المولوي المعنوي في كتابه المثنوي:

منبسط بوديم يك گوهر همه بي سرو بي پا بديم آن سر همه
يك گهر بوديم همچون آفتاب بي گره بوديم صافي همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سايهاي كنگره
كنگره ويران كنيد از منجنيق تا رود فرق از ميان اين فريق

والمرتبة الثالثة من مراتب الكتب الالهية مرتبة تجلي الحق تعالى بالتجلـي الايجادي والفيض المقدس والرحمة العامة الامتنانية الوجوبية و كلمة كن الوجودية و المشية السارية والرحمة الواسعة والنفس الرحماني والحق المخلوق به لاظهار ماكمن في غيب هويته واستتر في مكمن علمه واختفى في كنز مخفي ذاته وفي هذه المرتبه يظهر الحق تعالى بصور اسمائه وصفاته ظهوراً عينياً خارجياً ويبرز مابطن في غيب وجوده واستتر تحت اشعة شمس هويته من النقوش العلمية والحروف البسيطة العالية و الارقام الالهية

المسطورة فی مرتبتی الاحدیة والواحدیة وکتابی الجمع والتفصیل فی صفحتی الافاق والانفس وقوسی النزول والصعود لکل ماله قابلیة الوجود العینی و الظهور الخارجی بالنکاحات الاربع: الروحانی والطبیعی الملکوتی والعنصری السفلی و الجمعی الاحدی بحیث یظهر بهذا الظهور لنفسه وغیره ویترتب علیه الاثار المرغوبة منه علی مراتب الاشیاء فی الوجود ودرجاتها فی البروز والظهور. کما قیل:

پرتو حسن او چو پیدا شد	عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری	حسن رویش بدید و شیدا شد

والی هذا الظهور والکمال المسطور اشار المنصور بقوله:

ایکه در ظاهر مظاهر آشکارا کردهٔ	سر پنهان هویت را هویدا کردهٔ
تا بود در واحدیت مرا حدرا فتح باب	از تجلی اولا مفتاح اسما کردهٔ
تا هویدا از الف گردد حروف عالیات	خود الف را از تجلی دوم، «با» کردهٔ
در مجالی جلوه داده آفتاب ذات را	زو همه ذرات ذریات پیدا کردهٔ
انصداع جمع و شعب و صدع برهم بستهای	تاچنان ظاهر شود گنجی که اخفا کردهٔ
اولا از فیض اقدس قابلیات وجود	داده ای و از فیض مقدس بذل آلا کردهٔ
ثانیا شد جز تو مشهودی چو واحد در عدد	مراحد را ساری اندر کل اشیا کردهٔ
در میان ظاهر و باطن فکندی وصلتی	نام ایشان ظاهراً مجنون و لیلا کردهٔ
عشق را از سر منظوری وجه ناظری	گاه وامق خوانده نامش گاه عذرا کردهٔ

وهذا الکتاب الجمعی الالهی والخطاب المحکم المبرم الذی لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها شاکلة سابقتها فی الکلیة والاحاطة والتمامیة والاصالة ویعبر عنه بالکتاب التکوینی نظرا الی حصوله بکلمة کن الوجودیة التکوینیة التی هی اول کلمة شق اسماع الممکنات بمقتضی قوله تعالی **انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون** بل هو نفس تلک الکلمة النوریة الوجودیة والنفس الرحمانی الذی هو بازاء النفس الانسانی وبانبساطه وسریانه فی مقارع الکلمات الوجودیة و مخارج حروف النشات الخلقیة و الامریة التی هی بازاء الحروف الثمانیة والعشرین من حروف التهجی و منازل القمر

او بعدد حروف الحمد لله رب العالمين يظهر الحقايق الامكانية والشئون الالهية والمكنونات الاسمائية، كما قيل:

تعالى الله قديمی کو بیکدم | کند آغاز و انجام دو عالم
جهان خلق و امر اینجا یکی شد | یکی بسیار وبسیار اندکی شد

وقیل ایضاً:

چون درخشید آفتـاب رحمت رحمانیت
مطلعش از قبـه عـرش معـلا کرده‌ای
روز آخر گشته و مارا شبستان تیره بـود
ناگهان عالم پراز خورشید رخشا کرده‌ای

و قديمسى بالكتاب التكوينى مايقابل التدوينى مطلقا اى ماليس بين الدفتين فيشمل مرتبتى الاحدية والواحدية، وقد يطلق على مايقابل الابداعى و يجعل وسطاً بينه وبين التدوينى التشريعى فلايشمل الاعالم الموادودار الحركات وهذا الكتاب المستطاب وانكان من حيث اصله وحقيقته احدية الذات فردانى النعت و الوصف بمقتضى قوله وما امرنا الا واحدة الا انه لكونه رفيع الدرجات ذاالعرش المجيد فعالا لمايريد مشتملا على مراتب كثيرة وظهورات متفننه كلها كتب ربوبية و صحائف الهية، هى من حيث جزئياتها وفروعها خارجة عن الحد والعد والحصر والضبط كما قال تقدست اسمائه: قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى (الاية) بل جميع ذرات العالم تصنيف الله وكتاب ذاته ومجالى آياته كما قيل:

بنزد آنکه جانش در تجلی است | همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است
مراتـب جملـه آیـات و وقوف است
زوی هر عالمی چون سوره خاص | یکی چون فاتحه‌وان دیگر اخلاص

ایضاً

برگ درختان سبز در نظر هوشیار | هر ورقی دفتریست معرفت کردگار

لکنها من حیث کلیاتها و اصـولها تنقسم الـی کتـب کلیة و صحائـف اصلیة منها تقسیمها الی الافاقی و الانفسی اخذاً عن قوله تعالی **سنریهـم آیـاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق** وقد یسمی الاول بالفرقانی التفصیلی نظراً الی تفصیل آیاته وتعدد زبره وبیناته والثانی بالقرآنی الاجمالی من جهة احدیة جهاته و بساطة ذاته وجمعیة وجوده وکمالاته کما اشار الیه کتاب الله الاکبر وسره المضمر المستتر ختم الاولیاء وسید الاصفیاء بقوله علیه السلام :

اتزعم انك جرم صغیر	وفیك انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی	باحرفه یظهر المضمر

ووجه تسمیة الثانی بالانفسی ظاهر لانها نسبة الی کتائب النفوس وصحائف الارواح التی کل واحدة منها لکونها بسیطة الحقیقة هی کل الاشیاء التی دونها . وتمامها کتاب جامع ربانی وکلام تام الهی قرآنی ، **واما تسمیة الاول** بالافاقی فمن جهة ان کل واحدة من الصحائف الوجودیة والعوالم النزولیة والصعودیة و النشأت الطولیة و والعرضیة التی تشمل علیها تلك الصحیفة النوریة الکلیة الالهیة بل کل ذرة من ذرات وجودها؛ افق من آفاق مطالع شمس هویة الحق تعالی و طوالع کوکب دری الوجود المطلق ومشرق من مشارق سبحات وجه رب الفلق و یحصل من مد سیر نور ابرها فی قوسی النزول والصعود من افق وجودات تلك العوالم ومدار هویاتها ایام وشهور ربوبیة وسنون واعوام الهیة کلها مجالی آیات الله ومنصات انوار ذاته ومظاهر اسمائه وصفاته کما قیل :

جهان را سربسر آئینه ای دان	بهر یك ذره ای صـد مهر تابان
اگر یکقطره را دل بر شکافی	برون آید از آن صد بحر صافی
بهر جزوی زخاك ار بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست
باعضا پشه ای هم چند پیل است	دراسما قطره ای مانند ابل است
درون حبه ای صد خرمن آمـد	جهانی دودل یك ارزن آمـد
به پر پشه ای در جای جـانی	درون نقطـه چشم آسمانـی

بدان خوردی که آمد حبه دل　　　خداوند دو عالـم راست منزل

ثم ان كل واحد من هذين الكتابين مشتمل على كتب اخرى اصلية كلية وينقسم الى اقسام عديدة اولية مثل ان الكتاب الافاقى مشتمل :

على الكتاب الجبروتى العقلى الالهى المسمى بام الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل الاول والممكن الاشرف الاقرب بل جملة العقول الكلية التى كلها نور واحد و شىء فارد وتسمى طولياتها بالجبروت الاعلى والقضاء الاجمالى الوجودى و عرضياتها بالجبروت الاسفل والقضاء التفصيلى نظراً الى انها لبساطة حقايقها و سزاجة هو ياتها واحدية ذواتها مشتملة على جميع الاحرف البسيطة الوجودية والكلمات التامات الالهية وكمالات الحقايق الامكانية بنحو الجمع والوحدة والرتق والاجمال ويسمى ذلك المجلى الاتم والمشهد الارفع الاكرم بالقلم الاعلى وكتاب الختم والقضاء من جهه فعاليته و وساطته فى افاضة كمـالات مادونه وتسطيره ماالتقش فى كتاب وجوده و صحيفة ذاته من النقوش الالهية والارقام الربوبية بنحو البساطة والاجمال والابرام فى النفوس الكلية والالواح الملكوتية والصحائف الوجودية بنحو التفصيل والاحكام كما اشار اليه العطار قدده بلسان الرمز بقوله:

ابتدای کار سیمرغ عجب　　　جلوه گر بگذشت بر چین نیمه شب

در میان چین فتاد از وی پری　　　لاجرم پرشور شد هـر کشوری

هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت　　　هر که دید آن نقش شوری بر گرفت

گر نگشتی نقش پر او عیـان　　　این همه غوغا نبودی در جهان

اینهمه آثار صنع از فر اوست　　　جمله نقشی از نقوش پر اوست

و على الكتاب الملكوتى الاعلائى النفسى وهى نفس الفلك الاقصى بل جملة النفوس الناطقة الكلية التى لافلاك السماء ويسمى ذلك الكتاب المحكم المتين بالكتاب المبين واللوح المحفوظ والقدر المصون والسر المكنون وام الكـتاب التفصيلى نظراً الى تفصيل حروفه، وتبين آياته ووقوفه، ومصونيتها عن التغيير والتبديل والمحو والاثبات كما قيل :

نفس حوت بالذات علم العالم — هی لوحنا المحفوظ یاابن الادم
صور الوجودجمیعها منقوشة — فـی قابلیتها بغـیر تکاتـم
ظهرت لها الاشیاء فیهـا عندها — و بـدت لها مستخفیات العالم

مثنوی :

لـوح محفـوظ است اورا پیشوا — ازچه محفوظاست ؟ محفوظازخطا

والی هذین الکتابین اشیرفی قوله عزاسمه: ن والقلم ومایسطرون وما انت بنعمة ربك بمجنون

وعلی الکتاب الملکوتی النفسی الخیالی و هی النفس المنطبعة الفلکیة و یسمی بلوح القدر الذی ینتقش فیه ما تقدم و ما تأخر و بلوح المحو والاثبات و کتاب المحو والاثبات المشار الیه بقوله تقدست اسمائه یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب نظراً الی تقدر کلماته و تکثر جهاته و تبدل سوره و آیاته ومن هنا قد یعبر عنه بلوح التردد والبداء لان ظهور الحق بهاتـین الصفتین و امثالهما انما یکون فی هذا المجلی العلمی دون ما سبقه من الا لـواح الشریفة النوریة .

وعلی الکتاب المسطور فی رق منشور وهو الهیولی الاولی وذرة الهباء اوجملة نشأة الطبیعة ودار الدثور و التغیر والفناء المشار الیه بقوله تقدس وتعالی و الطور و کتاب مسطور فی رق منشور ویسمی بسجل الکون من جهة اشتماله علی الحروف العالیات النازلة فی السطور السافلات... والکتاب الانفسی ینقسم الی العلیینی والسجینی اخذاً عن قوله عز شأنه کلا ان کتاب الابرار لفی علیین وما ادریك ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون کلا ان کتاب الفجار لفی سجین و ما ادریك ماسجین کتاب مرقوم والاول منقسم: الی اعلی علیین وهو کتاب المحمدیین المصطفویین(۱) الا علویین المرتقین من حضیض عالم الادنی الی ذروة حضرة الاحدیة و مقام قاب قوسین او ادنی و المتصلین بجناب الحق و الـرفیق الاعلی فکتاب هؤلاء القدیسین هو ذات الحق جل شانه و تعالی من جهة بلوغهم الی غایة مقام الفناء والفناء عن الفناء و نهایة مقام البقاء بعد الفناء ، وکون الحق تعالی رب من قتله

(۱) او المصطفیین

مثنوی :

شاه جان مر جسم را ویران کند　　بعد ویرانیش آبادان کند

والی‌علیین و هو کتاب الابرار المقربین و الاخیار المکرمین المرتقین من‌حضیض عالم الخلق الی اوج عالم الامر والسناء وفسر العلیون‌بالسماء السابعه اشارة الی‌ان کتاب اعمال هولاء الذی هو عبارة عن نفوسهم الکاملة المطمئنة یصعد بالحرکة الجوهریة و التحول الذاتی الی ملکوت السماء وعالم الجبروت الاعلی. والسماء السابعة اماکنایة عن رب‌النوع‌الانسانی الذی هو مشوق هذه‌السماءعند بعض العرفاء اوعن الروح‌الاعظم و القلم الاعلی الذی هو بمنزلة البطن السابع للانسان الکبیر ای‌مقام‌الخفی‌والاخفی. و السجین من السجن بمعنی الحبس و السجینی نسبة الیه وقیل ان السجین صخـرة تحت الارض السابعة وفسر بدیوان اعمال الکفرة الفسقة من الجن والانس و هوکتاب اصحاب الشمال والنفوس المنتکسة الرؤس الی سجن الطبیعة و نشأة المادةودار التغیر و الحرکة والهابط الی الهیولی الاولی وارض‌السفلی،وفی‌التعبیر عنه بالصخرة‌المذکورة ایماء الی ان‌کتاب هؤلاء الکفرة الفجرة الذی هو نفوسهم الامارة بالسوء لایتصل‌بالملاء الاعلی ولا یصعد الی ملـکوت السماء بل‌ینزل‌الی‌الطبقة‌السابعة‌السافلة من‌جهیم الطبیعة و عالم الناسوت و باطن نشأة الدنیا

مثنوی :

کافران چون جنس‌سجین آمدند　　سجن دنیا را خوش آیین آمدند

انبیاء چون جنس علیـین بـدند　　سوی علیین بجان و دل شـدند

آنکه او بوده است امه هاویه　　هاویـه آمد مـر او را زاویـه

وین نفس جانهای ما را همچنان　　اندك اندك دزد داز حبس‌جهان

فالیه یصعد اطیاب الکلم صاعداً منا الی حیث علم و النسخة الجامعة لجمیع تلك الکتب الاصلیة الا لهیه کتاب جمع الجمع القرآنی الانسانی المسمی بالامام المبین و الکتاب المبین اخذاً عن قوله تعالی　و کلشئی احصیناه فی‌امام مبین‌و قولـه‌عز اسمه و لارطب ولایابس الافی کتاب مبین‌من جهة انه بوحدته الوجودیة‌و بساطته

الحقيقية مشتمل على جميع ايات تلك الكتب و وقوفها و جامع لسورها و كلماتها و حروفها بنحو البساطة و السراجة والجمع والوحدة لكونه صورة نقطة الاحدية البسيطة الوجودية الالهية التى هى اصل جميع النقاط والحروف الوجودية ومبدئها و تمامها و لذلك قال عليه السلام : **انا النقطة تحت باء بسم الله** اشارة الى كونه الحق المخلوق به و صورة ذات الحق تعالى المتجلية فى عوالم الامكان والنازلة فى خطائر(١) الاكوان فالنقطة كناية عن الذات و الباء عن ظهورها بالاسماء والصفات وكونها تحت الباء عن انخفاضها و نزولها عن سماء الوحدة و الاطلاق الى عالم الامكان و ارض التعينات و دار الكثرة و الماهيات ثم ارتقائها الى اعلى درجات جنة الذات والصفات ليكون خليفته فى جميع النشآت وارض الماهيات و سماء الوجودات

كما قيل :

فلو كنت لى من نقطة الباء خفضة رفعت الى ما لم تنله بحيلة

فلم تهونى ما لم تكن فى فنا يا و لم تفن مالم تجتل فيك صورتى

و لاجل تلك الجامعية و انطواء ما فى سماوات الصحائف الوجودية بيمين تلك الصحيفة النورية والنسخة الجامعة الالهية يكون كل اية توجد فى هذه الالواح والصحائف تكون بعينها موجودة فى هذه النسخة الجامعة مثل انها من جهة جمعها و تعقلها للمعقولات مرآت يترائى فيها حقايق الاشياء ومن جهة فرقها و بدنها يوجد فيها نظائر مافى عالم الناسوت واطباق السماء كما توضح ذلك الابيات التى انشدها بعض اخوان الصفا وخلان الوفا(٢) بقوله :

الا اى زاده اركان الا اى زاده گردون

بمعنى حكمتى بشنو طرازش حجت و برهان

هر آنچيزى كه موجود است در آفاق هستى را

در انفس مثل او بنهاده ايزد سربسر بر خوان

---

(١) او حظائر

(٢) و هو المنصور المنصور بالله الناصر

قضا فعل است در قدرت قدر منطق بامر حق

خرد عرش است در حکمت معانی وحی و کرسی جان

وجودت لوح محفوظ و حمل در وی بود گوشت

دو دستت باز جوزا دان چنانچه ثور شد دندان

زبانت تیر و برجیست جگر باشد در این اعضا

بپهلوی چپت بنگر کـه شد مهتاب را دوران

دو پستان آمده سرطان و سینه‌شیر و روشن‌دل

دگر عقرب شمار وخوشـه روده نافـرا میزان

بجای سیصد وشصت روز باشدسیصدوشصت‌رك

مدارج دان که در پرگـار اعضا میکند دوران

عدم خوابست و بیداریست نزد عارفان هستی

ارم دان خاطـر دانـا و دوزخ سینه نـادان

دهانت مشتری گردون گوشت مغرب و عالم

سخن‌خورشیدوحیوان صورت‌وریحان‌نفس‌روبان

چه آید از نفس بیرون حدیثی کـز دل آغازد

گذر بر هفت گردون سرت دارد در این‌دوران

تو هم ، بازعزرائیل و فهمت هست میـکائیل

چو اسرافیل شد منطق خرد جبریل بـر طیران

همیشه خازن عقلاست نفس حافظـه با تـو

بود اماره شیطان کز معاصی میدهد فرمان

چو نفس مطمئنة ناهیات و ملهمـه جاسوس

نشان مقبل و مدبر زلـوامه است جاویدان

وقال آخر

گر دیده دیده بر گشائـی در خود همه را بـرخ نمائـی

دانی که چو بینی ازچپ و راست | کین هیجده هزار عالم آنجاست
از غفلت خویش در گمانی | گر طالب حق شوی بدانی

مثنوی:

جمله عالم چون تن و انسان دل است
هرچه میخواهی ز انسان حاصل است

هردو عالم جسم و جانش آدم است | زآنکه آدم اصل جمله عالم است
هست انسان مرکز دور جهان | هست باانسان مدار آسمان
هردو عالم گشته است اجزای تو | برتر از کون و مکان مأوای تو
لامکان اندر مکان کرده مکان | بی نشان گشته مقید در نشان
صد هزاران بحر در قطره نهان | ذره‌ای گشته جهان اندر جهان
این ابد عین ازل آمد یقین | باطن اینجاعین ظاهر شد به بین

ولاجل تطابق النسختین و توافق النشأتین یکون بطون ذلك الکتاب القرآنی بعدد بطون ذاك الکتاب الفرقانی التی هی سبعة ابطن اوسبعون بطن

مثنوی:

حرف قرآن رامدان که ظاهر است | زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی باطن دگر | خیره گردد اندراو فکر ونظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم | که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید | جز خدای بی نظیر وبی ندید
همچنین تاهفت بطن ای بوالکرم | میشمر تو زین حدیث معتصم

مثل ان لطیفة طبع الحضرة الانسانیة الکمالیة نظیر الکتاب المسطور فی رق منشور و لطیفة نفسها نظیر کتاب القدر ولوح المحو و الاثبات و لطیفة قلبها نظیر اللوح المحفوظ و الکتاب المبین ولطیفة عقلها وروحها نظیر الکتاب الجبروتی و القلم الاعلی و حضرة الفصل والقضاء ولطیفة سرها نظیر الکتاب اللاهوتی و حضرة الواحدیة والبرزخیة الکبری ،و لطیفتها الخفیة نظیر حضرة الاحدیة الذاتیة و کتاب الهاهوتی ومقام او ادنی

ولطیفتها الاخفائیة نظیر غیب الغیوب والغیب المغیب الاخفی

مثنوی :

عقلهای خلق عکس عقل او	عقل او مشکست و عقل خلق بو
عقل کل و نفس کل مردخداست	عرش و کرسی رامدان کزوی جداست
مظهرحق است ذات پاك او	زو بجو حق را و از دیگر مجو

ولذلك من تلی آیات ذلك الکتاب الذی لاریب فیه ولا شبهة تعتریه المشار الیه فی قوله تعالی شانه ذلك الکتاب لاریب فیه و نظر فی کلمات هذه الصحیفة الالهیة والکتاب الناطق عن الحق بالحق المذکور فی قوله تقدست اسمائه هذا کتابنا ینطق بالحق؛ فکمن تلی آیات جمیع الکتب الالهیة والصحائف الربانیة ومن هنا یظهر سرماورد من قرائة امام العالمین (وقطب الموحدین وخاتم الاولیاء القدیسین امیرالمومنین علیه السلام) جمیع القرآن فی زمان قلیل یقرب الان واللا زمان لانه علیه الصلوة و السلام کان یقرئه من کتاب نفسه المقدسة الکلیة وصحیفة وجوده البسیط المبسوط الاحدی الحاضر لذاته بذاته فتلك القرائة اماقرائة معنویة من جهة علمه الحضوری التام الانکشافی الذی هو صورة العلم الاحدی الجمعی الالهی واستشرافه علیه السلام علی معانی القرآن و حقایقه التی لایمکن لغیرالله اومن اختصه لنفسه وجعله عیبة علمه دفعة واحدة دهریة ملکوتیة، واماقرائة ظاهریة من جهة سرایة حکم جمعه الی فرقه و ظهور نور روحه (ع) فی جسده و انطواء عالم الزمان و المکان ودار الحرکة و التغیر بیمینه فجسده المطهر الاطهر صار عین الروح الاعظم الاکبر وروحه المقدس الاقدس صار نفس الله القائمة بالسنن وسره المضمر المستتر کماقیل:

ثقلت زجاجات اتتنا فرغا	حتی اذا ملئت بصرف الراح
خفت وکادت تستطیر بماحوت	ان الجسوم تخف بالارواح

وقال آخر :

رق الزجاج ورقت الخمر	فتشا کلا و تشابه الامر
فکانما خمر ولا قدح	و کانما قدح ولا خمر

مثنوی

از وجود خود چو نی گشتم تهی — نیست از غیر خدایم آگهی

فهذه القرائة فی عین کونها فی نشأة الطبیعة وموطن الامکان خارجة عن حکم عالم الزمان والمکان ...

فاذا عرفت هذا ظهر لك ان عدد الکتب الکلیة الالهیة بعدد حضرات الخمس او الست او بعدد السبع المثانی الاسمائیة وان الحضرة الانسانیة الکمالیة سادسها او سابعها و جامعة لکلماتها واحرفها کما اومی الیه قوله تقدست اسمائه **و ما من نجوی ثلثة الا و هو رابعهم ولاخمسة الا وهو سادسهم** (۱) و قال تعالی ایضاً مشیراً الیه **واتیناك سبعاً من المثانی والقرآن العظیم** وقیل عن لسانها :

انا القرآن و السبع المثانی — وروح الروح لاروح الاوانی

فوأدی عند مشهودی مقیم — یشاهده و عندکم لسانی

وهذه الصحیفة الالهیة وانکانت بحسب الصورة والظهور الفرقی الخلقی اخیرة مراتب الکتب الوجودیة الاانها بحسب المعنی والحقیقة والظهور الجمعی الامری مقدمة علیها بل هی اصلها وتمامها کما قیل :

در آخر گشت پیدا نقش آدم — طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر؛ علت غائی در آخر — همی گردد بذات خویش ظاهر؟

و قال آخر :

گفتا بصورت ارچه زاولاد آدمم — از وی بمرتبه، ز همه حال برترم

چون بنگرم در آینه عکس جمال خویش — گردد همه جهان بحقیقت مصورم

خورشید آسمان ظهورم عجب مدار — ذرات کائنات اگر گشت مظهرم

ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم — اشباح انس چیست؟ نگهدار پیکرم

بحر محیط رشحهٔ از فیض فائضم — نور بسیط لمعهٔ از نور زاهرم

---

(۱) و ذلك بناء علی رجوع ضمیر «هو» الی الانسان الکامل کما ارجعه الیه بعض المفسرین

از عرش تا بفرش همه ذره‌ای بود در نـور آفتـاب ضمـیر منـورم

والفرق بین الکتاب والکلام علی ماذهب الیه بعض الکرام الفخام هوان الکتاب من عالم الفرق و الخلق والکلام من عالم الجمع والامر و علی هذا التنزیل یکون اطلاق الکتاب علی العوالم الالهیة والالواح الامریة بلحاظ المهیة او بملاحظة ماشاکل به جهة الخلق والامکان من الکثرة والتعین والاثنینیة واو فی نظر العقل و اعتباره علی ما ذهب الیه بعض القدیسین من ابناء روح القدس ومتدرسی مدرس عالم الامر والتقدیس او من جهتی النسبة الی الفاعل والقابل . فبالاولی یسمی بالکلام و بالثانیة بالکتـاب و ذهب بعضهم الی ان الفرق بینهما بالاجمال والتفصیل والجمع والفرق .

واذا تلیت علیك هذه الایات وعرفت هذه الدقایق و النکات فاعلم انه یمکن ان یکون مراده (قده) من الکتاب فی قوله **وقارن الکتاب الخ** حضرتی الاحدیة و الواحدیة وموطنی العلم الاجمالی القضائی والتفصیلی القدری فیکون المراد من المقارنة حینئذ مقارنة الظاهر والمظهر والعاکس والعکس بجعل الروح وقلب الکتاب الکامل الانسانی مظهراً تاماً لتینك الحضرتین و مجلی الشرفین وفائزاً بالحسنتین وصیرورته مرآتاً کاملة لاسمائه و صفاته و قابلة لحمـل اماناته و ابانة آیاته لیصیر خلیفة لذاته الواجبـة مـن جمیع جهاته .

مثنوی :

پس خلیفه ساخت صاحب سینهٔ تا بود شاهیش را آیینهٔ

پس صفای بی حدودش داد او وآنکه از ظلمت ضدش بنهاد او

فیکون کلامه هذا اشارة الی کونه برزخ البرازخ الکبری و صاحب مقام قاب قوسین او ادنی ، ویمکن ان یکون المراد به الکتاب الافاقی علی مراتبه من الجبروتی العقلی والملکوتی النفسی والناسوتی القدری فیکون المراد من المقارنة ماهو من قبیل مقارنة الفرع والاصل والرقیقة والحقیقة والفیئی والشئی بجعل الانسان الکبیر ظل ذالك الکتاب الاکبر الذی هو ظل الله الممدود ووجهه الباقی بعد فناء کل شیء

مثنوی :

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه‌تاب؟

و من جهة سريان نوره فی جميع الاشياء بحكم : رحمتی و سعت كل شیء و انفسكم فی النفوس وارواحكم فی الارواح وكون روحه الذی هو روح الارواح بل روح الله بحكم و نفخت فيه من روحی ؛ مفتاح مفاتيح الغيب الاسناء واسطة لايجاد الاشياء .

مثنوی :

از عدم چون عقل زيبا رو نمود	خلعتش داد وهزاران عزفزود
عقل چون از عالم غيبی گشاد	رفعت افزود و هزاران نام داد
كمترين زان نامهای خوش نفس	آنكه «نبود هيچ او محتاج كس»

او المقارنة كناية عن الانطواء والاندماج بجعل سماوات عالم الارواح و اراضی عالم الاشباح مطويات بيمين ذلك الميزان الكامل والخطاب الفاصل .

مثنوی :

بهر آن لطفی كه حقت بر گزيد	كرد برتو لوح علم كل پديد
تو ملايك را معلم آمدی	دائماً با حق مكلم آمدی
هم سفير انبيا خواهی بدن	توحيات جان و روحی با بدن

وعلی تقدير ارادة الكتاب الالهی اوالافاقی يكون المراد من الميزان الانسان الكامل كما صرح به(قده)

ويمكن ان يكون المراد عليهذا التقدير المنطق ايضاً بناء علی مااشرنا اليه من سريان النطق و الحيات الالهی فی كل شیء وان تعليم البيان يعم جميع الاشياء و ان الكل احياء عند ربهم يرزقون وفی دقائق صنعه يتدبرون وفی حقايق آيات قدرته و سمات جلاله وجماله وشواهد صفاته ودلائل ذاته يتفكرون وان منطقهم ذاتی وميزانهم فطری حاصل لهم بتعليم الله والهامه وهدايته وارشاده ويمكن حينئذ ان يراد من الميزان العقل الجامع للعلم والعمل ای الواجد لاعلی مراتب العقل النظری الذی هو العقل بالمستفاد و ارفع درجات العقل العملی الذی هو الفناء التام فی الله تعالی و البقاء به وهو الذی قيل فيه (١) :

---

(١) و القائل هو شيخ الرئيس ، ابن سينا

كاد يوشك ان تحل عبادته بعد الله تبارك و تعالى وكذاارادته من الكتاب بجعل المراد من الميزان الانسان الكامل باعتبار مجموع جهة جمعه وفرقه اوجهةفرقه فقط ، والمراد من العقل الجامع جهة جمعه، ويجعل المراد من المقارنة الاعطاء اوما هو من قبيل مقارنة الشيء مع اشرف اجزائه اومع صورته وفعليته اوالمرادبهاالمقارنة بنحو الاتحاد والاتصال نظراً الى التركيب الاتحادى بين جهة فرق الكتاب الجامع الانسانى وجمعه وظهره و بطنه ، ويمكن ان يكون المراد من الكتاب؛الكتاب الانفسى وعليه يمكن ان يكون المراد من الميزان العقل الجامع للعلم و العمل او المنطق بالتقريب الذى ذكرناه والمراد من المقارنة ايضاً مااشير اليه،وظهر من هذاان قوله(قده) او العقل الجامع للعلم والعمل عطف على قوله الانسان الكامل و كذا قوله او المنطق و انه يمكن ان يجعل الاول عطفاً على قوله الكتاب التكوينى على تاويل او تمحل فتدبر

قوله قده او المعنى قارن فى الكتاب التدوينى الخ ص ٩

لماكانت مراتب الوجودات الاربعة التى لكل شيء مرائى متعاكسة و مجالى متطابقة فالمقارنة فى الكتاب التدوينى الذى هو تبيان كل شيء بين الكتاب والميزان تكون صورة المقارنة بينهما فى جميع المواطن والمقامات بالمعنى الذى اشير اليه ودليلا عليها ولذلك جعل (قده) ذلك احد المعانى المقصودة من المقارنة تاييداً لما سبق ذكره والمراد من الكتاب فى الاية الشريفة يمكن ان يكون التكوينى الافاقى اوالتكوينى الانفسى اوالذاتى الالهى ومن الميزان المعانى التى اشير اليها سابقا ، فعلى الاول يكون المعنى ولقد ارسلنا رسلنا العقلية والنفسية والملائكة الامرية والخلقية وانزلنامعهم الكتاب والميزان من حضرة العلم الى عالم العين اومن الغيب الى الشهادة اى جعلنا الكتاب الافاقى والعدل الالهى اوالعقل الكامل الميزانى مطويا بيمينهم اوظاهراً فى وجودهم او جعلناهم واسطة لايجاده واظهاره فيكون المراد من المعية المقارنة بالمعنى الذى اشير اليه .

مثنوى :

انبيا چون جنس روحند وملك　　　مر ملك را جذب كرده از فلك

و علی الثانی یکون المراد مـن الکتاب الانفسی اکمل افراده و هـو الحقیقة المحمدیة و العلویة ای ارسلنا رسلنا و انزلنا معهم صورة ذاتنا و المجلی الاتم الاکمـل لاسمائنا و صفاتنا ای الحقیقة المحمدیة البیضاء و العلویة العلیاء من مقام قاب قـوسین او ادنی الی دار السفلی و نشأة الدنیا و اعطیناهما الخلافة الکبری لیکـون لهما علی جمیعهم السیدودة العظمی فیکون فیهذا اشارة الی کونهما علیهما الاف التحیـة و الصلوة مرکز دائرة النبوة و الولایة و قطب رحاها و کون جمیع الانبیاء و الاولیـاء اشعة تلک الدائرة یحومون حومها و یدورون حولها و لذلک قال علیه السلام آدم و من دونه تحت لوائی و قالوا علیهم السلام نحن الاخرون السابقون

مثنوی :

مصطفی زیـن گفت کادم و انبیاء	خلف من باشند در زیـر لـوا
بهر آن فـرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الاخرون السابقـون
گر بصورت مـن ز آدم زاده ام	من بمعنی جـد جـد افتاده ام
کز بـرای من شدش سجـده ملک	وز پی من رفت بر هفتم فلـک
پس ز من زائید در معنـی پدر	پس ز میوه زاد در معنی شجـر
اول فکر آخـر آمـد در عمل	خاصه فکری کو بـود وصف ازل

و یظهر مما ذکرنا معنی الایه علی تقدیر ارادة المعنی الثالث من الکتاب، و یمکن ان یکون المراد من الکتاب الکتاب التدوینی و من المیزان المنطق فیکون فیه اشارة الی جلالة شأن علم المنطق و المیزان حیث صار قریناً مع الکتاب، و نبالـة قـدر الانسان حیث انه جعل الله تعالی لفکره میزاناً یعصمه عن الخطاء و یصونه عن الـزلل فی سقطات الجنان بل جعله نفس ذلک المیزان نظراً الی اتحاد العاقل بالمعقول و العالم بالمعلوم و فیهذا اشارة ایضاً الی ان اصل المنطق من ام الکتاب، الاکبر و حضرة العلـم الجمعی الا لهی الظاهرة فیها صورة ما تقدم و ما تأخر و یمکن ان یکون اشارة الـی ان انزال المنطق لارتقاء الانسان الی اعلی علیین بعد رده الی اسفل السافلـین من جهة انه باستعماله و رعایته یتحلی بالصور القدسیة و الافکار الصحیحة فیتصل بالانوار الجبروتیة

و الحقایق اللاهوتیة و یصیر عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی:

قوله (قده) و بالجملة فیه براعة استهلال الخ ص۹

ای بالنسبة الی الفن و الکتاب والضمیر راجع الی البیت و وجه تحقق البراعة و الاستهلال فی المصراعین ظاهر حیث ان البیان و الکتاب و المیزان و المقارنة بینهما بأی معنی فسرت لها ارتباط کامل بمطالب الحکمة و المنطق الذی هو آلتها و مابه ینظر الیها بل هو منها عند اهل التحقیق و اذا حصلت البراعة بالنسبة الیها تحصل بالنسبة الیه ایضاً و بالعکس : فان البحث فی الحکمة عن احوال حقایق الموجودات علی ماهی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة ولا شك فی ان البحث عن العقل الجامع بین العلم و العمل و الانسان الکامل و کتابی الافاق و الانفس ؛ جل مباحثها و اشرف مطالبها بعد البحث عن الحق تعالی و اسمائه و صفاته الذی هو اهم المباحث و اشرف المطالب و غایة المقاصد والمآرب . بل البحث عنها راجع الی البحث و عن اسمائه تعالی شانه فان العقل الجامع و الانسان الکامل من اکبر آیاته و اسمائه تعالی التی کلها کبیرة و من اتم کلماته التی کلها تامة بل جمیع ما فی الکتابین من مراتب اسمائه و کلماته تعالی شأنه عند ارباب المعرفة کما مر سابقا و من هنا جعل بعضهم موضوع الحکمة ذات الباری من جهة ان الکل من اسمائه و شئونه مع ان فی خصوص البیان و المیزان ببعض معانیهما ارتباطا کاملا بمطالب المنطق بخصوصه .

قوله (قده) للفکر نا الخ ص۹

سیجیء تحقیق معنی الفکر عن قریب ، و فی هذا البیت و سائر ابیات الخطبة التی بعده؛ براعة استهلال ایضاً مثل مافی لفظی الفکر و الانتاج و غیرهما مما هو مذکور فی سایر الابیات کما اشار الیه بقوله : کقولنا بدا یعا قد انتجا و غیره الخ. و فی هذا الکلام ایضاً اشارة الی نکات شریفة و امور بدیعة : منها ان الافکار معدات لحصول النتائج و المفیض الصور العقلیة علی النفوس الفاضلة القدسیة انما هو المبدأ الفیاض او وجه من وجوهه الامریة الباقیة بعد فناء کل شی کما هو مذهب الحکماء : اما بنحو الرشح علیها من العقل الفعال ، او علی سبیل الاتحاد به ، او علی سبیل الاشراق علیها

منه ثم انعطافه منها اليه ، اوبنحو الاتصال و المشاهدة و اما على سبيل الفناءفي القدسي و البقاء به كما سيجي شرحه و تفصيله و انه ليس الانتاج على سبيل جرى العادة كما يقول به الاشعرى و لاعلى سبيل التوليد كما يقول به المعتزلي .ومنها ان العلوم الوهبية و الكسبية و الصنايع النظرية و العملية كلها بافاضة الحق تعالى و اجادته و الامر كله بيده .ومنها ان افكارنا البديعة وعلومنا العجيبة الصائبة غير مأخوذة ميتاً عن ميت بل كلها مأخوذة عن الحي الذى لايموت بالوجه الخاص الذى له تعالى مع كل موجود . ومنها ان قواطن عوالم الوجود و نشات الكون و سواكن صفحتي الافاق و الانفس كلها عقلاء ناطقون بامرالله ، متفكرون في جلاله و جماله بناء على ما حققناه من عدم اختصاص تعليم البيان بالانسان فان وحدة السياق و اتفاق اهل الاذواق يقتضى عدم اختصاص التفكر به ايضا .ومنها كون افكارنا و عقولنا غير مشوبة بالوهم من حيث انتسابها اليه تعالى بل منورة بنورالله .ومنها ان افكارنا مظهرة لبدايع صنع الله وغرائب خلقه و لسر من عرف نفسه عرف ربه و سر كونه تعالى كل يوم بل كل آن في شأن الى غير ذلك من الاسرار التى يضيق عنها نطاق الافكار .

قوله (قده) اى صيره ممسوسا الخ ص١

المس الرحماني عند اهل الذوق عبارة عن اسفار تجليات الصفات وطلوع شمس الذات الموجبة لانتقال السالك من مقام الكون و البون الى حضرة الصون و العون و من مقام الغربة و الانفصال الى كمال القرب والوصال بكشف سبحات الجلال و الانغمار في انوار الجمال و الفناء في ذات الله المتعال .

و المس الشيطاني ما يعرض بسببه نوع من الجنون الحيواني وهو عبارة عندهم عن حصول موجبات البعد عن الجناب الالهي و الحرمان من النعيم الابدي و في تعبيره (قده) بذلك اشارة الى ان العلم خارج عن المقولات بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء، و نحو من الوجود و ان التعقل ليس بارتسام صور المعقولات في النفس كما يقول به الطائفة المشائية ولا بحصول اضافة ما بين العاقل و المعقول كما يقول به امام الفرقة المشككية . بل انما يكون بارتحال النفس الناطقه القدسية من الاسفل الادنى

و النشاة الفانية الأولى الى العالم الأرفع الاعلى و النشأة الباقيه الاخرى و اتصالها بعالم الجبروت ومشاهدة ارباب الانواع . وخبايا اللاهوت

مثنوی .

مائده؛ عقل است . نی نان و شوا　　نور عقلست ای پسر؛ جان را غـذا

پرتو روح است نطق وچشم وگوش　　پرتو آتش بود در آب جوش

او باتحاد العقل بالمعقول ورجوع الفروع الى الاصول .

مثنوی .

کانجمال دل جمـال باقیست　　دو لبش از آب حیوان ساقیست

خود هم او آب و هم او ساقی و مست　　هر سه یك شد چون طلسم تو شکست

و له ایضاً .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای　　ما بقی خود استخوان وریشه‌ای

او بالاتحاد بالعقل الفعل الذی هومن اعظم سبحات وجه‌الله المتعال

شبستری

بود فکر نکـورا شرط تجرید　　پس آنکه لمعه‌ای ازبرق تأیید

او بالاتصال بعالم العلم الربوبی وحضرة الاعیان الثابتة والانغمـاس فی الانوار الربوبیة والانغمار فی مشاهدة الاسماء والصفات الالهیـة

مثنوی :

قوت اصلی بشر نور خـداست　　قوت حیوانی مراورا نا سزاست

واشارة ایضاً الی ان نیل النفس بالکمال المترقب لها فی مراتب العقـل النظری بحصول العقل بالمستفاد؛ لا یمکن الا بتکمیل مراتب العقل العملی وبلوغها الی مقـام المحو والطمس والمحق .

مثنوی

موج خاکی فهم ووهم وفکر ماست　　موج آبی صحو وسکر است وفناست

گرز نـام وحرف خواهی بگذری　　پاك كن خودرا زخود هان یکسری

خویش را صافی کن ازاوصاف خویش　　تا ببینی ذات پاك صـاف خویش

وانما اختار المس على الانغمار مع كونه اصرح فى الدلالة على اتحــاد العاقل بالمعقول اما لملازمة المس هنا مع الانغمار لبساطة الممسوسين ، و اما للاشارة الى بقائه بعد الفناء وبلوغه الى التمكين بعد التلوين و رجوعه من الوحــدة الى الكثرة و من الحق الى الخلق ليصير خليفة له تعالى فى ارض البدن وناسوت الطبيعة والى ان النفس الناطقة مجردة قابلة لمس كتاب الله الذى **لا يمسه الا المطهرون** اى لمس كتاب القرآنى الجمعــى الالهى الذى هو عالم الامر الملهم للحقايق والعلوم باذن الله وقوته .

قوله قده بنور الهامه وتعليمه الخ ص١

الاول اشارة الى العلوم اللدنية الوهبية ، والثــانى الى العلوم الكسبية المشار اليهما بقوله تعــالى **ولو انهم اقاموا التورات والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوق ايديهم ومن تحت ارجلهم .**

مثنوى :

عقل، دو عقل است : اول مكسبى — كه درآموزى چو درمكتب صبى

ازكتــاب و اوستاد فكــر وذكــر — ازمعانى وز علوم خوب وبكر

عقــل ديگــر چشمه يزدان بود — چشمــه او درميــان جان بود

واسنــاد الثانى الى تعليم الله يكون بلسان **ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى** اوبلسان **قل كل من عند الله** اومن جهــة كونه هو المبدء والمنتهى واليــه الرجعى والالهام فتح قلبى ونفث روعى ومكاشفة معنوية الهية تحصل للنفس الناطقة القدسية المعرضة عن دواعى الطبيعة ومشتهيات الهوى، المطهرة عن ربون المعاصى ودرن المادة والنشأة السفلى والمتوليــة وجهها تلقاء عالم الملكوت الاعلى فيلوح لهــا سر عالم الجبروت الاسنى ، وينعكس عليها قدس حضرة اللاهوت وترى عجائب آيات الله الكبرى وتتلقى المعارف الربانية من لدن حكيم خبير الذى لا يدرك ولا يرى.

مثنوى

چون نماند هيچ معلومت بدست — دل بيايد پاك كرد از هر چه هست

چون دل تو پاك گردد ازصفات　　　تافتن گيرد زحضرت نورذات

شبستری:

اگرفيضی رسد از عالم جان　　　زفيض جذبه يا از عكس برهان

دلش با نور حق همراز گردد　　　وزآن راهی كه آمد بازگردد

وهو من اقسام الكشف المعنوی المجرد عن صور الحقايق الحاصل من تجليات اسم العليم الخبير فان للكشف على ما اشار اليه بعض اهل المعرفة مراتب كثيرة منها الكشف الصوری الحاصل للمجردين عن غشاوات الطبيعة والمنسلخين عن جلباب البدن وغسق الهيولی والمفتحة لهم ابواب السماء الذين قيل فی حقهم « كانهم وهم فی جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس » وله اقسام مذكورة فی محله . ومنها الكشف المعنوی المجرد عن الصور وله ايضاً مراتب ادناها ان يكون بظهور المعانی فی القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات ثم بظهورها فی القوة العاقلة المستعملة للمفكرة المسمی بالروح القدسی الذی يكون الحدس من لوامع انواره وجوامع آثاره ثم بظهورها فی القلب الجمعی الانسانی بطريق الالهام والالقاء الربانی من غير واسطة خلقی ومعلم بشری وهو قد يكون من غير واسطه اصلا بل يكون من الحق تعالی شانه بالوجه الخاص الذی يكون لكل موجود معه تعالی وقد يكون بواسطة وجه من وجوهه الامرية من الارباب الانواع او العقول الطولية وغيرها من دون استعمال المقدمات وسابقة توجه والتفات . ومنها ان يكون بطريق الوحی ای بالمكالمة الحقيقية مع العقول الكلية القدسية واخذ العلوم اللدنية من الله تعالی بتوسط الملائكة القلمية وثبوتها فی الالواح العالية النورية القدرية للسالك الی الحق تعالی والمتوجه الی القيوم المطلق وتمثل صورة ما شاهده بروحه القدسی لروحه البشری وتنزلها من الباطن الی الظاهر حتی يتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر اللذين هما اشرف القوی الظاهريه للبشر ومنها ما يكون فی مرتبة الروح ثم ما يكون فی مرتبة السر ثم ما يكون فی مرتبة الخفی والاخفی واعلی مراتب الكشف ما يكون بكشف اسرار الربوبية والحقايق الالهية بالافاضة والاستفاضة فی مقام قاب

قوسين او ادنى من غير واسطة اصلا وهو مقام القرب المطلق والمقعد الصدق الاعلى المختص بالقلب الجمعى المحمدى الذى ليس وراء عبادانه قرية فى الارض ولا ما فوق الثرى وهو ما اشار اليه المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى بقوله :

کهربای فکر وهر آواز ازاو　　لذت الهام ووحی و راز از او

آندرونی کاین درونها مست ازاوست　　نیستی کاین هست هستیها از اوست

وقد ظهر من هذا، الفرق بين الحدس والالهام والوحى: اما بين الحدس والالهام فلان الحدس انتقال دفعى اوالقاء فى القوة العاقلة للانسان والالهام القاء من عالم الملكوت والجبروت الاعلى على قلبه الذى صار مستوى الرحمن وايضا الحدس قد يسبقه التوجه والالتفات دون الالهام، والحدس يكون فى الرتبة دون الالهام. كما ظهر مما سبق ذكره فى المقام الى غيره مما يطول بذكره الكلام... واما الفرق بين الوحى والالهام فبوجوه : منها ان الالهام قد يحصل من الحق الملك العلام من غير واسطة الاملاك الكرام بل من الوجه الخاص الذى سبق ذكره فيما مر من الكلام والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة الفخام ومن هنا لا تسمى الاحاديث القدسية بالوحى مع انها كلام الله تعالى باتفاق الاعلام . **ومنها** ان الوحى يكون من الكشف الشهودى المتضمن للمعنوى والالهام كشف معنوى صرف . **ومنها** ان الوحى يكون من خواص النبوة دون الالهام . **ومنها** ان الوحى يحصل مع الاطلاع على السبب الذى منه استفيد ذلك العلم الملقى بخلاف الالهام والمراد من نورعلم الله هو نور الحقيقة المحمديه (ص) التى هى المظهر الاتم والمجلى الاعظم الاكرم لحضرتى الاحدية والواحدية اللتين هما موطنى العلم القضائى والقدرى الالهى وذلك النور منشاء كل اجادة وافادة.

مثنوى :

هر گلی کاندر درون بویا بود　　آن گل از اسرار کل گویا بود

ولذا ورد فيه (ص) وفى عترته القديسين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين انهم السبيل الاعظم والصراط الاقوم وانهم محال معرفة الله لان سائر الانبياء والاولياء (ع) من اشعة نوره وافياء وجوده وعكوس شمس حقيقته ودعوة جميع الانبياء الى الله من

مراتب دعوته ،

مثنوی

آن نداکه اصل هر بانگ ونداست — خود ندا آنست و باقیها صداست

قوله قده اتقوا الله الخ — ص ٩

المراد بتقوى الله تعالى القيام بوظائف العبودية ورفض الرذائل الخلقية والتحلى بالفضائل الالهية ومحوم رسوم الخلقية والاحتراز عن رؤية الاغيار ومشاهدة كثرة المؤثر و الاثار . وفى هذا الكلام اشارة الى ازوم السنخية والمشاكلة بين المدرك والمـدرك كما قيل :

رو مجرد شو ، مجردرا ببين — ديدن هرچيز را شرط است اين

وقال اهل المعرفة لا يدرك شيء شيئاً الا بما هو فيه منه

ثم ان هـذه الخطبة الشريفة مما يمكن حملها على مراتب النفس فى العقـل النظرى والعملى :

اما الاول فلانه قد ذكر سابقا ان من معانى البيان الاستعداد الكامل الانسانى فمايه يمكن ان يكون قوله (قده) «نحمدمن علمنا البيانا» اشارة الى اعطاء مرتبتى العقل الهيولانى والعقل بالملكة اللذين كل واحد منهما استعداد نحو الكمـال الانسانى الذى به يمتاز عن سائر الحيوانات وهو تحصيل المعقولات النظريه وادراك الصور المجردة القدسية الذى هو من اعظم المواهب الربانية واكرم العطايا الالهية فحمد الله تعالى على اعطائهما لنفوسنا من جهة ان بهما يتمكن الانسان من النيل بذلك الكمال الذى هو صورة ذاته وفصل حقيقته وقوله قده «وقارن الكتاب والميزانا» اشارة الى العقل بالفعل بناء على كون المراد من الكتاب الكتاب الانفسى ومن الميزان المنطق لان انتقال النفس من العلوم الاولية التى تحصل فى مرتبة العقل بالملكة الى المعقولات النظرية وتحلى مرآتها بالصور القدسية التى تتحقق لها فى مرتبة العقل بالفعل لا يتم الا بمقارنة كتاب ذاتها وصحيفة وجودها مع المنطق سواء قارنها بالفطرة الالهية او بالتعلم والاكتساب فاشار بقوله هذا الى تلك المرتبة التى تحتاج فيها النفس الى المنطق لا فى المرتبتين

السابقتين عليها وقوله «لفكرنا بدايها الى قوله قد اججا» اشارة الى العقل بالمستفاد لان حصول الصورة القدسية العقلية وخروج النفس عن القوة الى الفعلية المحضة فى نتائج الافكار والعلوم النظرية انما يكون بطلوع هذا الكوكب الدرى وشروق شمس ذاك الطائر القدسى الذى هو من اعظم سبحات وجه الله ولمعات نوره الذى يوقد من شجرة زيتونة عالم الجبروت الاعلى لا من مشرق سماء الدنيا ولا مغرب المادة والارض السفلى.

مثنوى

مشـرق خورشيد بـرج قيرگون آفتاب ما ، ز مشرقها بـرون

فقوله لفكر ناالخ اشارة الى بدايع آثار تلك المرتبة وقوله وعقلنا الخ عبارة عن العقل بالفعل الذى هو نور وقوله بنوره اشارة الى لوامع انوار العقل بالمستفاد الذى هو نور على نور ويمكن ان يكون قوله نحمده من علمنا البيانا اشارة الى العقل بالهيولى وقوله و قارن الكتاب الى العقل بالملكة بجعل المراد من الميزان العلوم البديهية الاولية التى هى ميزان العلوم النظرية بوجه ومن قوله لفكرنا الخ الاشارة الى العقل بالفعل ومن قوله وعقلنا الخ الاشارة الى العقل بالمستفاد بالتقريب الذى سبق ذكره.

واما الثانى فلان حصول الاستعداد التام الكامل لتحصيل الكمال الانسانى المعبر عن ذاك الاستعداد بالبيان لايمكن الابالتجلية بالنواميس الشرعية الالهية والتخلية عن الرذائل الخلقية فتعليم البيان لايتحقق الابحصول هاتين المرتبتين للانسان فقوله «علمنا البيانا» اشارة الى حصولهمالنالما ذكرناه من الشرح والبيان.وقوله «وقارن الكتاب الخ» اشارة الى مرتبة التحلية لان تحلية مرآة مجلوة النفس وكتابها المبين بالصور النورية القدسية لا يمكن الا بمقارنتها مع الميزان الكامل والخطاب المحكم الفاصل و قوله « لفكرنا الى قوله قد اججا » اشارة الى المرتبة الرابعة من العقل العملى اى الفناء فى الله والبقاء به التى لايمكن نيل النفس بكمالها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل الابها

مثنوی :

آنکس وهی که رهیدند از وجود ‌ ‌ ‌ ‌ چرخ و مهر وماهشان آرد سجود
هر که مرد .اندرتن او نفس گبر ‌ ‌ ‌ ‌ مر، ورا فرمان برد خورشید و ابر

وله ایضاً:

چون در این زندان بسی نتوان نشست
خویشتن را باز بـر از هرچـه هست

دستها اول زخـود کوتاه کـن ‌ ‌ ‌ ‌ بعد از آن مردانه عـزم راه کـن
تاتو در ظـاهر نگـردی کار ساز ‌ ‌ ‌ ‌ عقل در باطن نگردد اهـل راز
چون الف گرتـو مجرد میشوی ‌ ‌ ‌ ‌ اندر این ره مرد مفرد میشوی
جهد کن تاترك غـیر حق کنـی ‌ ‌ ‌ ‌ دل از این دنیای فانی بـرکنی

ثم ان حمل الخطبه على اللطائف السبع(١) اوالاسفار الاربعة(٢) التى للسالكين الى الله تعالى ايضا ممكن وفى حملها على مراتب النفس ايضا وجوه اخرى غير ماذكرناه تركنا ذكر ذلك كله طلباً للاختصار ولكن بيناه فى الدرس للمستفيدين والمسترشدين مستمداً ممن هو خير موفق و معين .

قوله قده صلى من الصلات الخ ‌ ‌ ‌ ‌ ص٩

الصلات جمع الصلة اى من صلات كلمة من الموصوله فى قوله من علمنا الخ كما ان ما قبل هذا الكلام وهو قوله علمنا البيانا الى قوله وعقلنا بنوره قداجيجا الخ من صلاتهـا ايضا والمراد من الصلوة عليه(ص) افاضة الرحمة العامة التامة الكاملة الالهية الصادرة عن

---

(١) بحمل قوله « علمنا البيانا » على الطبع والنفس والقلب من اللطائف السبع وقوله « قارن الكتاب والميزان» على باقيها من الروح و السر والخفى والاخفى.

(٢) بان يكون فى قوله « نحمد من علمنا » اشارة الى السفر الاول اى من الخلق الى الحق ومن الكثرة الى الوحدة وقوله «قارن الكتاب والميزانا » الى السفر الثانى اى من الحق الى الحق بالحق وفى قوله « لنكر نا بدايما قداتنجا » الى السفر الثالث اى من الحق الى الخلق بالحق وفى قوله « وعقلنا بنوره قد اجيجا » الى السفر الرابع اى من الخلق الى الخلق بالحق . . . وسيأتى تفصيل ذلك منه (مدظله) عندالكلام على خطبة قسم الحكمة انشاءالله تعالى .

الاسماء الذاتية التي هي مفاتيح غيب ذات الاحدية وهي اصل جميع الرحمات الذاتية والصفاتية والرحمانية والرحيمية على جهة جمعه وروحه الاعظم الذي هو باب ابواب العقول والارواح وجهة فرقه وجسده الشريف الاطهر الانور الذي هو اصل جميع الاجساد و الاشباح وانعكاسها وترشحها منهما الى جميع الارواح والاشباح من جهة مقارنة وجوده الارفع الاقدس مع كتاب الجمع والقضاء ومع النفس الرحماني الذي هـو اصل جميع الاشياء ومبدء كل مجد و علاء و بحكم انفسكم في النفوس و ارواحكم في الارواح الخ وفي الاتيان بقوله (قده) صلى بصورة الاخبار وجمله من الصلات دون الانشاء والطلب و الدعاء اشارة الى انه (ص) من الموجودات التامة دون الناقصة والمستكفية وان استعداده (ص) وقابليته لقبول المواهب الالهية والمعطيات الربانية و افاضة الـرحمة الرحمانية و الرحيمية والمنح الذاتية والاسمائية والصفاتية الاحسانية والامتنانية كان تاما بل فوق التمام بحيث لم يحتج فيها الى مؤنة الطلب والسؤال وسبق الاستدعاء بلسان الحال والقال بل كان امكانه الذاتي ولسانه الاستعدادي الذاتي والاحدية الجمع الكمالي كافيا في افاضة وجوده الكامل المكمل وكمالات وجوده التي هي مبدء كمال كل كامل كما قيل في وصف تمامية قابليته وصفاء زجاجته :

از صفاى مـى و لطـافت جـام	درهم آميخت رنك جام و مـدام
همه جـا مست و نيست گوئى مى	يا مدامست و نيست گوئى جام
رق الـزجـاج و رقـت الخمـر	فتشابهـا و تشـا كل الامـر
فـكانمـا خمـر ولا قـدح	و كـانمـا قـدح ولا خمـر

واشارة ايضا الى ان جميع كمالاته قد حصل له (ص) في الازل ولا حالة منتظرة له (ص) من حيث قلبه الجمعي وروحه الكلي الامرى والى ان الصلوة عليه مـن مراتب حمد الحق تعـالى وافراده كما مر في باب الحمد شرحه و بيانه .

وفي جعل الصلوة عليه (ص) من موجبات الحمد والثناء على قاطبة الاشياء افياض كل وجود ومبدء كل جود وعطاء اشارة الى انه (ص) الصادر الاول ومبدء العقول الطولية والعرضية والانوار الجبروتية والملكوتية ، ويمكن ان يكون المراد به بحسب المعنى

والحقيقة الطلب والدعاء لما ثبت في الاصول من ان الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب اظهر فيه من الانشائية فحينئذ في الاتيان بصيغة الماضي اشارة الى ان هذا سابق له فيما مضى من موطن الست ومواطن اخرى من عالم الاعيان الثابتة وحضرتى القدر والقضاء كما ورد في الزيارة الجامعة واشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى وايماء ايضا الى انه لايمكن ان لا يستجاب هذا الطلب والدعاء في حقه عليه الاف التحية والثناء مع ان الافعال المستعملة في جانب الحق الاول تعالى وصفاته الوجوبية ووجوهه الباقية الامرية منسلخة عن الزمان والتجدد والحدثان، فالصلوة عليه (ص) دائمة ازلا وابداً متحققة دهراً سرمداً وفي جعل الصلوة عليه من النعم الواصلة الينا اشارة الى سريان نوره (ص) الذي هو نور فيض الله الاقدس المقدس ورحمته الواسعة الممدودة في كل الاشياء. وفي ابتدائه (قده) في تعداد نعم الحق بمقارنة الكتاب مع الانسان الكامل الختمي وختمه بالصلوة عليه (ص) اشارة الى ان به (ص) الابتداء واليه المنتهى وانه الغاية الاخيرة لايجاد الاشياء ..

واماسر وجوب الصلوة عليه: فاما لما ثبت في العلوم الحقيقية، من لزوم المناسبة والسنخية بين الفاعل والقابل في الافادة والاستفادة واخذ الفضائل والفواضل، وفي افاضة الوجود وكمالاته الاولية والثانوية وعدم تحقق المناسبة والسنخية بين المبدء الاعلى الذي هو فوق مالا يتناهى بمالايتناهى في التقدس والتجرد والتنزه والمجد والبهاء وبين المنغمرين في ظلمات الهوى والمنغمسين في غسق المادة و وسخ الهيولى وانه لابد في الاستفادة منه تعالى من واسطة تكون برزخاً بين الحضرتين وفائزاً بالحسنتين و مجلى المشرقين وبالغاً الى كمال المجد والشرف والعلى حتى يستفيد من جهة جمعه وتجرده و امريته من المبدء الاعلى ويفيض من جهة خلقه وفرقه على من هودونه من موجودات النشأة السفلى. وانحصار هذه البرزخية في وجوده الارفع الاقدس الاسنى لاجل كونه (ص) صورة حضرة الاحدية وصاحب مقام قاب قوسين اوادنى التي هي برزخ البرازخ الكبرى.

اولما افاده المصنف قده في شرح الاسماء بما يقرب من هذا بعد ما مهد اولا من انه لاربط للحادث والقديم الا بواسطة ، وللممكن بالواجب الا برابطة برزخية ذات حظ من الجانبين متمكنة في الحد المشترك بين الطرفين بقوله (قده) انه لابد للحادثين

السائرين الى الله تعالى الطالبين له من جالس بين الحدين ذی حظ من الجانبين ومسافر من الخلق الى الحق ثم فی الحق ای التخلق باخلاق الله خلقا بعد خلق ثم من الحق الى الخلق ليقودهم اليه ويدلهم عليه فليكن بباطنه عقل الكل ليتأزر بازار الجبروت ويتردى برداء اللاهوت ويستمد من القوة الربانية ويعطى الحوادث الكيانية و قد ذكرنا ان العقول فی سلسلة العاديات بازاء العقول فی سلسلة البادیات كما بدأكم تعودون - نحن السابقون اللاحقون وبظاهره انسانا طبيعياً لحمياً ان نحن الا بشر مثلكم ... و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلا و للبسنا عليه ما يلبسون .

در بشر روپوش آمد آفتاب

فباعتبار صورته يجانسك ايها الانسان البشری و باعتبار معناه يوصلك الى اصلك المنسی المذهول عنه يا آدم الترابی ولولاه فكما قيل :

دوست کجا؟ وتو کجا؟ ای دغل! — نور ازل را چه؟ به بلهم اضل

دوست کجا؟ وتو کجا؟ ای عنود! — مرده چه؟ باشد برحی و دود

لسان الغيب:

قطع اينمرحله بيهمرهی خضر مكن — ظلماتست بترس از خطر گمراهی

مثنوی :

گفت پيغمبر علی را کای علی ! — شير حقی پهلوانی پر دلی

ليك بر شيری مکن! تو اعتميد — واندر آ! در سايه نخل اميد

انتهی . واما لما قام عليه الدليل المفحم والبرهان القاطع المقحم من وجوب شكر المنعم وكونه (ص) منعماً على كافة الموجودات وقاطبة الانيات من جهة كونه (ص) اول الصوادر الوجودية و واسطة لايجاد كل ممكن من الممكنات الامرية والخلقية وكونه (ص) هادياً للكل بالهداية التكوينية والتشريعية . واما لما تطابق عليه السنة اهل الذوق وارباب الكشف والشهود من غناء ذاته المقدسة الوجوبية عن العالمين وانه لا ارتباط له تعالى مع الاشياء من حيث احديته الذاتية وان تأثيره تعالى فی الاشياء من حيث مقام الالوهية ومن جهة اسمائه الحسنى وصفاته

العليا و كونه (ص) المظهر الاتم والمجلى الاكرم للاسم العظيم الاعظم الذى هوالموثر بتوسط مظهره فى جميع موجودات العالم فيجب التوسل به (ص) فى طلب الرحمة من مبدءكل جود و كرم . واما لكونه (ص) اول البغية واخر الدرك لايجاد الممكنات ولجميع العطيات والافاضات وعلة غائية لسير السائرين و حركة المتحركات واشواق المتشوقات .

مقصود من از كعبه وبتخانه تولى تو مقصود تولى كعبه وبتخانه بهـانه

و امالان لسان قابليته (ص) اتم الالسنة واكمل الاستعدادات فيجب ان يكون كل طالب بلسانه مع ان طلب الرحمة فى حقه (ص) دعاء لايرد سائله ولايخيب آمله و اذا وصلت الرحمة اليه تنعكس منه الى جميع العالم لكونه(ص) رحمة للعالمين وسريان نوره فى الخلائق اجمعين . و اما من جهة ان قصور القاصرين و نقصان الناقصين ينجبر بكمال الكاملين فبالتوسل اليه وطلب الرحمة له (ص) ينجبر قصور السائل لولم يكن مستحقاً لافاضة الرحمة باتم الوسائل فيشمله عظيم مواهب الحق وجسيم نعم القيوم المطلق . وامامن جهة ان به (ص) ينال كل ذيحق حقه ومن اجل شفاعته الكبرى وخلته العظمى (١) يصل كل شى الى كماله المترقب له ... و اما ان فائدة الصلوات هل تعود اليه (ص) محضاً من جهة ان العطيات على حسب القابليات و ليس غيره قابلا لما يصل اليه من المواهب والرحمات مع ان الاجابة والقبول حسب المطلوب والمسئول اوتعود الى الامة صرفاً نظراً الى انه (ص) من الموجودات التامة ولاحالة منتظرة له (ص) فى كمالاته حتى تعود اليه ماسنح من عطيات الحق وصلواته او تعود اليهما نظراً الى عدم قابلية غيره لما يصل اليه(ص) من الرحمة بالاصالة والاستقلال مع مالهامن الشدة والكمال

---

(١) وفى هذا اشارة الى ماورد من المأثور فى احوال الناس عند اهوال القيامة و الفزع الاكبر حيث يلجأون فى اول الامر الى آدم و بعدايايسهم منه الى ساير الانبياء . حتى يصل امر الالتجاء الى خليل الرحمن . فيستشفعون منه قائلا بانك خليل الرحمن . فيجيبهم الجاوا الى محمد (ص) فانى كنت خليلا من وراء وراء . اى من وراء النبوة التامه المحمدية و وراء الولاية الكاملة العلوية . فخلة المحمدية هى الخلة الكبرى فقط . هذا ماتضمنته المأثورة ،

لاينافي قابليته لهابالتبعية والرشح والاستظلال و كونه (ص)من الموجودات التامة من جهة امره وجمعه لاينافي كونه من المستكفية المستكملة الاخذة للكمال من باطن ذاتها من جهة خلقه وفرقه وايضا تنافي سنوح الرحمة لتمامية الكلمة انما يكون اذا كان على سبيل الخلع واللبس او اللبس بعد اللبس ولايوجب ذلك اذا كان على سبيل القبض والبسط و بروز ماكمن في باطنه (ص) من الفضائل والكمالات؛ وجوه واقوال اخيرها مختار اكثر ارباب الكمال والله ولي الفضل والافضال.

قوله (قده) وكون كلمة من موصولة الخ (ص١)

قيل لما جعل قوله صلي من الصلات استشعر بتوهم اعتراض عليه بان ذلك فرع كون كلمة من موصولة وهو غيرمسلم لجواز كونها موصوفة وما يتلوها من الجمل صفة لها فدفع ذلك بقوله وكون الخ يعني ان شأن الصفة توضيح الموصوف وتعريفه وهذا انما يتصورفي شيء يحتاج الى التعريف والتوضيح ولم يكن معهوداً بما يذكر له من الصفات حتى يصيربسبب ما يذكر له من النعوت والصفات معلوماً معيناً و هذا بخلاف الصلة فانه لابد فيها ان تكون معهودة للمخاطب والله تعالى شأنه اظهر من كل ظاهر واعرف من كل معروف واكشف من كل مكشوف وابين من كل مبين لانه تعالى نور الانوار، ومبدء كل ظهورواظهار، واصل كل عرفان وبيان، بل كل ظهور من افياء ظهوره وكل نور من لمعات نوره كما اخبر عزاسمه عن نفسه بقوله تعالى شانه او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد و بقوله ايضاً افي الله شك فاطر السموات و الارض وبقوله الله نور السموات والارض وقال في حقه سيد الشهداء وخامس اصحاب الكساء عليه آلاف التحية والثناء الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لاتراك ولاتزال عليها رقيبا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا وكذا الافعال التي اسندت اليه تعالى في الكتاب معهودة له تعالى عند جميع الخلائق ففي جعل كلمة من موصولة اشعار بهذه النكتة مع او فقيته بقانون الادب و بهذا البيان يظهر ان ماقيل من ان

ما افاده يدل على جواز جعل كلمة من موصولة ولايدل على اولويته ليس فى محله

قوله (قده) و هو تعالى معروف الخ (ص ٩)

بل هو تعالى معهود بالاتصاف بجميع الفضائل و الكمالات و مبدئية تمام الخيرات و الحسنات لان كافة الخلائق و قاطبة الموجودات كانت شاهدة لبارئها وعارفة بكمالات خالقها وعالمة بصفات موجدها عند وجودها بالوجود القرآنى الجمعى الالهى فى موطن الست ومواطن اخرى من مواطن العهود و المواثق الالهية المشار اليها بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقوله عزاسمه واذ اخذ **ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين .**

وقول بعض البارعين :

واظنك قد نسيت عهوداً بالحمى   و منازل بفراقها لم تقنع

بل وعند وجودها بالوجود الفرقانى فيهذا الموطن السافل الدانى لكون الكل مسبحة بحمده ناطقة بثنائه ومجده لما اخبر عنه تعالى بقوله و قوله الحق والصدق **وان من شئ الايسبح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم .**

مثنوى :

نطق آب و نطق خاك و نطق گل   هست محسوس حواس اهل دل

وله ايضاً :

جمله اجزا در تحرك در سكون   ناطقان كانا اليه راجعون

ذكر تسبيحات اجزاء نهان   غلغلى افكند اندر آسمان

ولما ذكرنا سابقاً من سريان كمالات الوجود وفضائله بسريانه فى جميع الاشياء وقاطبة الموجودات فتخصيص تلك الافعال بالمعهودية ليس لاجل انحصارها بها بل لاجل كونها من اشرف النعم الالهية واكمل المواهب الربانية وكونها اظهر و اعرف بالنسبة الينا من غيرها من جهة كونها متمم ذاتنا و مكمل حقيقتنا وانما لم يجعل كون كلمة من موصولة متعينا بل جعله اولى اذ يمكن ان يجعل فائدة التوصيف امراً آخر غير

التوضيح والتعريف مماذكر في محله من النكات حتى لاينافي معهوديته تعالى بهـذه الافعال فتدبر.

قوله (قده) على الناطق بالصواب الخ (ص١)

هذا الكلام الى قوله و بعد كالتعليل لقوله صلى والمراد بالنطق ماهو اعم من النطق الظاهرى والباطنى الذى هوادراك الكليات والعلم بحقايق الموجودات والاعراب عن الغيب المكنون والسر المصون بالالسنة الباطنية والجوارح الملكـوتية لكـونه (ص) بشراشر وجوده وذاته وبتمام جهاته وحيثياته فيصل الخطاب والناطق بالحق والصواب لانه(ص) من جهة جمعه وحقيقته الكمالية الالهية و روحه الكلى الأمرى الذى كان نبياً وآدم بين الماء والطين اى بين العلم والعين او بين الروح والجسد معلم بجميـع الاسماء والصفات مدرك لحقايق جميع الممكنات ومظهر لتمام ماكمن في غيب ذات الحق تعالى من الفضائل والكمالات بحكم **وعلم آدم الاسماء كلها** وقوله(ص) **من راى فقد رأى الحق** ولكونه صورة الكلام الجمعى الاحدى الالهى والنطق الذاتى الغيبى الربانى الكاشف عن جميع الحقايق والاسرار والرافع لتمام الحجب والاستار فهو الناطق بالحق عن الحق والصواب الحقيقى المطلق و من جهه فرقه ونفسه الشريفة الالهية المتجلببة بالجلباب الناسوتى والظاهرة بالصورة البشرية «لاينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى» فهو الناطق بالصواب ونطق غيره بالنسبة الى نطقه كالصداء والسراب .

مثنوى :

آن نداكه اصل هر بانك ونداست — خود ندا آنست و باقيها صداست

فالمراد من كونه (ص) ناطقا بالصواب كونه كذلك بجميع الالسنة الالهية سـواء كان بلسان حقيقته الجمعية الكمالية في مرتبتى الخفى والاخفى وفي مقام قاب قوسـين او ادنى او بلسان سره الذى هو سر الاسرار ونور الانوار كما قيل:

نه فلك رامست مسلم نه ملك را حاصل — آنچه درسر سويداى بنى آدم ازوست

او بلسان روحه الكلى الالهى الذى هو اصل العقول والارواح او بسـائر الالسنة الكمالية الأمرية والخلقية التى هى مبدء جميع الالسنة الالهية والكونية التى لقطنـة

عالم الاشباح، فمرجع نطقه بالصواب كما افاده بعض من لهم طوبى وحسن مآب الى استقامة حقيقته التامة الكاملة فى ذاته وصفاته وافعاله واقواله التى اشير اليها فى قولـه تعالـى فاستقم كما امرت وهى من شئون اكمليته وغصون شجرة خاتميته .

قوله (قده) اى بكلام الله الخ (ص ٩)

فيه اشارة الى انه (ص) مظهر اسم الله الذى هو الاسم الاعظم الالهى والمراد بكلام الله ماهو الاعم من الكلام التدوينى والتكوينى بمراتبهما التى اشير اليهما سابقا فهو الناطق بكلام الله التكوينى الذى هو علمه اوامره وفعله كما قال قطب الاولياء و سـيد الاصفياء انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله، من جهة كونه (ص) حقيقة الرحمة الالهية التى وسعت كـل شى والمشية الحقة الوجوبية التى سرت فى الدرارى والذرارى و بكلامه التدوينى من جهة كونه مهبط الوحى ومعدن التنزيل ومختلف الملائكة والروح . ثم فى تفسيره (قده) «الصواب» بكلام الله تعالى ؛ اشارة الى ان اللام للعهد او انحصار الصواب الحقيقى بكلام الله او ان كل كلام يكون حقاً وصواباً فهو كلام الله من اجل ان كل متكلم فهو من مراتـب تجليات الله وظهور اسمائه وصفاته وان النبى الخاتم (ص) هو المتكلم عن الله تعالى فـى جميع تلك المراتب من جهة سريان نوره الاتم فى جميع المظاهر المدعوة بالعالم واشارة ايضاً الى ان « لاشرية » فى الوجود بالذات وان كل موجود فهو خير وصواب لانه مـن مراتب كلام الله التكوينى الذى كله حق وصواب كما قيل :

پير ما گفت خطا برقلم صنع نرفت آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد

قوله (قده) منطق حق الخ (ص ٩)

الحق على ما افاده المعلم الثانى يطلق على القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . وعلى الموجود الحاصل بالفعل . وعلى الموجود الذى لاسبيل للبطلان اليه . و على الواجب الذى لايخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل ،

الا كل شى ما خلا الله باطل وكل نعيم لامـحالة زائـل

والمراد من الحق هنا : اما المعنى الاول وفى قبال الباطل ، واما المعنى الاخير..

والمنطق اما بفتح الميم وكسر الطاء او بالعكس على ما احتمله بعض الافاضل فعلى الاول ففيه اشارة الى انه (ص) لايأتيه نفس الكلام الجمعى الاحدى الالهى والكلمة التكوينية الوجودية . وانه (ص) لاياتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه . و انه تنزيل من حكيم حميد من جهة اندكاك جبل وجوده (ص) وانيته بشراشره فى وجود الله تعالى وذاته وبلوغه الى المحق المطلق والمحو التام والفناء الكامل فى الحق . هذا بناء على جعله بدلا عن الناطق . ولو جعل بدلا عن الصواب فيكون اشارة الى ان كلامه كلام الله وانه **لاينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى** فعلى الاول يكون كناية عن فنائه الذاتى وعلى الثانى عن فنائه الصفاتى والافعالى وعلى تقدير كون المراد من الحق المعنى الاخير يكون اشارة الى انه (ص) صورة النطق الذاتى الغيبى الالهى الذى هو علمه الذاتى الجمعى القضائى والقدرى ونطقه الوجودى الوحدانى الذى هو تجليه الايجادى الفعلى ويكون دلالته على مراتب الفناء المذكورة آنفاً اتم واظهر ولو جعل المنطق بكسر الميم وفتح الطاء يكون دلالته على ما اشرنا اليه فى الصورتين محققة ايضاً الا انها تحتاج الى لطف قريحة واستقامة سليقة وعلى التقادير فحصول البراعة والاستهلال بما ذكر فيهذا البيت بالنسبة الى الحكمة والميزان مما لايخفى على صاحب الذوق والوجدان ثم ان علة اختياره (قده) تلك الصفة على سائر صفاته (ص) هى حكايتها عن كونه (ص) خاتم السفرة الى الله واشرف السبل اليه وذلك لانا قدبينا ان المراد من كونه (ص) منطق الحق والناطق بالصواب كونه (ص) مظهراً تاماً كاملا لعلم الله التام الكامل القضائى والقدرى ومصدراً لتجليه الفعلى الايجادى وكل واحد من هذين الامرين يدل على خاتميته وكونه اشرف خلق الله وبريته تعالى اما الاول فلان من القضايا الضرورية التى لاتعتريها ريبة وشبهة ان تفاضل مراتب الرسل وتفاوت درجات السفراء الى الله تعالى من جهة تفاوت مراتب معرفتهم بالله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ومن حيث تفاضل درجاتهم فى التخلق بمكارم اخلاقه تعالى ولا شبهة ايضاً فى ان خاتم الانبياء واشرف المرسلين يجب ان يكون اكمل معرفة بالله و اتم تخلقاً باخلاقه تعالى من الباقين واذ اضمت الى هاتين المقدمتين مقدمة اخرى قريبة من البداهة والاولية و هى ان

المظهر التام الاتم الكامل الاكمل لاسمائه الحسنى و صفاته العلياء مما لا يمكن ان يتكرر و يتثنى لشبه مايدل على عدم جواز تكرر ذاته تقدست اسمائه،و تثنى صرف وجوده تعالى كبريائه، يظهر منها ان من كان من المرسلين اكمل معرفة بالله من الباقين واتم تخلقاً بمكارم اخلاقه تعالى من الاخرين يكون ختام سفارتهم وتمام رسالتهم وسيد جماعتهم وقطب دائرتهم وقوام مراتبهم واشرف الخلائق اجمعين .

شبستری:

مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان ازسایه اوست
ز نورش شد ولایت سایه گستر	مشارق با مغارب شد برابر

ومن هناقال(ص)لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل .

مثنوی :

لی مع الله وقت بود آندم مرا	لایسع فیه نبی مجتبی

شبستری :

رسد چون نقطه آخر باول	در آنجا نی ملك ماند نه مرسل

واما الثانی فلانه اذا ثبت انه (ص)من حیث حقیقته وروحه الاعظم صدر سلسلة الوجود والایجاد ومبدء تجلیات رب العباد ولاشك ان مدارج الوجود دوریة ولاتکرار فی تجلیات الله ولاتثنی فی افاضاته وان النهایات هی الرجوع الی البدایات تحقق انه(ص) اشرف الانبیاء والرسل وختم السفراء والسبل .

شبستری :

و قد سألوا وقالوا ما النهایة	فقیل هی الرجوع الی البدایة
نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم	که ازموسی پدید وگه ز آدم

ابن فارض :

فمن لم یرث منی الکمال فناقص	علی عقبیه ناکص فی العقوبة
و من مطلعی النور البسیط کلمعة	ومن مشرعی البحر المحیط کقطرة

ولولای لم یوجد وجود ولم یکن ______ شهود ولم یعهد عهـود مذمـة

ای زبدهٔ مجمل و مفصـل — وی در تو مفصلات مجمل

آیـات جـمال و دلربـائی — در شأن تو گشته است منزل

تـو آینـه جهـان نمائی — درتواست همه جهان ممثل

ومن هنا قال الله تعالی قل لو ان اجتمعت الجن والانس علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً ولـم یستثن نبیـاً ولا رسولا ولا احداً من السابقین واللاحقین لینبه السامعین علی ان تجلیه تعـالی بصفتی العلم و الکلام من مشکوة الحقیقة الجامعة المحمدیة علیها آلاف التحیة والاکرام ؛ وقع علی اکمل مایکون ویمکن، واتم ما یتصور ویظهر فی الافهام بحیث لایمـکن ان یؤتی بمثله فضلا عما هواتم واکمل منه فی الدهور والاعوام لانه یلزم منه التکرار فی تجلی الله الملک العلام ولاجل ذلک ایضاً جعل اعلی معجزات نبینا (ص) القرآن وجعل معجزة باقیة دائمة الی یوم لقاء الله الرحمن لیکون آیة خاتمیته ودوام طریقته وشریعته بدوام حقیقته ما دامت اللیالی والایام .

قوله (قده) کما قال علی (ع) الخ (ص ۲)

فیه اشارة الی ان علیاً علیه الصلوة والسلام نفس الحقیقة المحمدیة والحضرة الجامعة الختمیة بدلالة آیة انفسنا والمراد من الکتاب النـاطق ماهو فی قبال کتاب الله الصامت الذی هوالقرآن التدوینی باعتبارجهة ظهره وفرقه وقشرة ومن حیث وجـوده الناسوتی الخلقی لاباعتبار بطنه وروحه و معناه الجمعی الاحدی و من حیث تحققـه الدهری و وجوده السرمدی لانه من هذه الجهة وبتلک الحیثیة عین النطق والحـیوة وفعال دراک بجمیع الجهات والحیثیات اذ له من هذه الجهة مقام عقلی قائـم بذاتـه و عاقل لذاته ولغیره بل مقام شامخ باذخ الهی هوکل الاشیاء و تمامها ومبدء وجودهـا و ومنشاء ترتیبها ونظامها و لذلک سمی بالعلی الحکیم فی قوله عز اسمـه وانه فی ام الکتاب لدنیا لعلی حکیم والمراد من کونه (ع) کلام الله الناطق ماذکر فی بیـان الکتاب والناطق بالصواب .

قوله قده فيصل الخطاب الخ (ص ٣)

اى الخطاب الحاجز الفاصل بين مراتب الاشياء وبين الحق والباطل واطلق عليه(ص) لكونه (ص)خطاب الله التكوينى الحاجز بين مراتب الاشياء والفاصل بين الحق والباطل والنور والظلم لانه (ص) باعتبار كونه صورة الحضرة الاحدية الذاتية برزخ البرازخ الكبرى بين مرتبة غيب الغيوب ومرتبة الواحدية الاسمائية. ومن جهة مظهريته للحضرة العمائية وجمعه بين الاحدية والواحدية برزخ بين التعين الاول وعالم القضاء الجبروتى العقلى. ومن حيث روحه الكلى الامرى الالهى حاجز بين التعين الثانى و حضرت الواحدية وبين عالم القدر الملكوتى النفسى. وباعتبار كونه مظهر اسم الله الاعظم الذى به يصل كل شى الى كماله المترقب له وينال كل ذيحق حقه يفصل بين مظاهر اللطف والقهر والجلال والجمال ويوصل الجميع الى ما خلق لاجله من الكمال ومن حيث كونه (ص) اول الصوادر الوجودية الذى به يصل فيض الوجود وكماله الى حقايق العالم و تنبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية على كافة الخلائق والامم يفصل الايس من الليس ويفلق بنور وجوده ظلمة العدم. ومن جهة كونه (ص) نهاية الحركات و غاية الاشواق والرغبات والعلة الغائية لايجاد العالم يصير سبباً لحشر الكل الى الله العظيم الاعظم ومن حيث خلقه العظيم الذى هو القرآن التدوينى يفصل بين الحق والباطل من الافعال وبين الصدق والكذب من الاقول الصادرة من ذوى الارادة والهمم الى غير ذلك مما مر فى بيان الميزان بسطه بالنمط الاتم.

قوله قده وآله الخ (ص٣)

آل الرجل اهل بيته. وبيته مسكنه الذى يبيت فيه وهو اعم من المساكن الظاهرية الناسوتية التى تكون لسكان عالم الطبيعة ودار الحركة والمادة ومن المساكن المعنوية الدهرية الملكوتية التى تكون لقطان العوالم الامرية والنشآت الالهية لما تحقق من وضع الالفاظ للمعانى العامة والموطن الحقيقى للاشياء والبيت والمقر الواقعى لكل من فى الارض والسماء انما هو باطن الدنيا الذى هو عالم الملكوت والنشأت العقبى لا هذه النشأت الفانية السفلى

بهائی :

این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطن شهریست کو را نام نیست

لسان الغیب :

چه گویمت که بمیخانه دوش مست و خراب
سروش عالم غیبم چــه مژده ها داد است
که ای بلند نظــر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آبــاد است
تــرا ز کنگــره عــرش میزنند صفــیر
ندانمت که در این دامگه چــه افتاده‌است؛

لانهادارالغرورونشأت الموت والفناء والدثورولتحرك ماوجدت فيها من الاعراض والجواهر وتبدل البواطن منها والظواهر وتقارب الاجال وتجدد الامثال وتشأن الحق المتعال وتغير المواد وصورها الثانية والاولى فأين البقاء والاستقرار لشي من اجزاء تلك الدار حتى يتحقق المبيت(اوالبيت)والمسكن لشي في ذالك العالم الاسفل الادون والنشأة الفانية الداثرة الدنيا ،

مثنوی :

صورت از بی صورتی آمد برون	بــاز شــد کانا الیه راجعــون
پس تورا هر لحظه مرگ ورجعت است	مصطفی فرمود دنیا ساعت است
هر نفس نو میشوددنیا ، و ما	بی خبر از نو شدن انــدر بقا

فــالمــراد بيت النبــي (ص) بيــته المــعنوي و مسكنه الــحقيقي الــذي عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اي عالم الملكوت والجبروت الاعلى بل حضرتي الاحدية والواحدية المعبر عنهما بقاب قوسين اوادنى بحكم قوله(ص) ابيت عند ربي يطعمني و يسقيني وقوله تعالى وهو بالافق الاعلى ولانها الجنان الباكورة التي تسع جناحــه الصاقورة ويجلس فيــها مع الرفيق الا علــى «و يــكون له مقراً ومقاماً ولا يسمع فيــها

لغواً ولا تاثيماً الا قيلا له سلاماًسلاماً » ، لامبيته الظاهرى الذى كان له فى هذاالعالم الاسفل الادنى بل الحـق الحقيق بالقبول انمبيته الظاهرى ايضاًلم يكن محصوراً بل (١) حاصلا فىعالم من العوالم الفرقية الامكانية ونشأة من النشآت الجوازية السفلى حتى من جهة خلقه و فرقانيته وظهر كتاب وجوده وقرآنيته العليا لما تقرر عند ارباب الدراية والنهى من ان الكون لايسع انسانا كاملا

شبستري :

وجودش اندرين عـالم نيايد	برون رفت ودگر هرگز نيايد

وان جهة خلقه وفرقه (ص) كانت منغمرة فىجهة امره وجمعه وان فرعه (ص) كان محكوماً بحكم اصله (ص) ولذلك لم يكن لبدنه (ص) ظل وكان يرى من خلفه كما يرى من قدامه .

شبستري :

زمان خواجه خط استوا بـود	كه ازهر ظل وظلمت مصطفى بود
زخط استوا برقـامت راست	ندارد سايه پيش وپس، چپ، راست
چو كرد او برصراط حق اقامت	بامر فاستقم ميداشت قـامت
نبودش سايه كو را درسياهى	زهى نور خـدا ظل الهى

ولم يكن جسده الشريف بحكم اجساد الدنياولذلك عرج به (ص) الى ما فوق العرش والسماء .

لنظامى :

كرد رها در حـرم كائنـات	هفت خط وچار حد وشش جهات
روز شده بـا قـدمش در وداع	زآمدنش آمده شب در سماع
ديده اغيار گران خواب گشت	كوسبك ازخواب، عنان تاب گشت
باقفس قالب ازيـن دامگاه	مرغ دلش رفت بآرامگاه
مرغ پر انداخته يعنى ملك	خرقه در انداخته يعنى فلك
مرغ الهيش قفس پر شده	قالبش از روح سبك تر شده

(١) اى بل لم يكن حاصلا فى عالم الخ .

ولذا كان ايضا وصيه وصهره الذى كان بمنزلة شخصه ونفسه يرى (ع) فى ساعة واحدة بل فى آن واحد فى امكنة مختلفة و جهات شتى . وبالجملة لما كان هو (ص) بروحانيته المتحدة مع خلقه وفرقانيته من اعلى العقول المجردين والانوار القواهر الاعلين فيكون مبيته ومقامه ذروة كاهل حقيقة روح الامين لاالمدبرات والاسفهبديات الادنين فضلا عن نشاة الماء والطين ... فظهر ان آل النبى (ص) واهل بيته الطاهرين القديسين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، اى اذهب عنهم جميع افراد الرجس الذى هو من الاوثان من رجس المادة والطبيعة وعالم الحدثان وطهرهم عن خبث الشرك الخفى والاخفى ودنس المهية والتعين و الامكان؛ هم الذين كانوا من الملاء الاعلى العالين وباتوا معه فى اعلى عليين و سقاهم ربهم شراباً طهوراً من ماء معين و اطعمهم من اطعمة جنة الذات والصفات وفواكه جنة نعيم ونالوا باعلى مراتب مقام التمكين بعد التلوين واتصلوا بالرفيق الاعلى وجاوزوا مقام قاب قوسين وبلغوا الى مقام الاكملية واوادنى وكانو من اتم مظاهر ذات الله واسمائه الحسنى وصفاته العليا واخذ وافيض الوجود وكمالاتهم القصوى بدواً و ختماً من المقام الذى اخذ عنه سيد الورى لكن بتبع ذاته ووجوده الاسنى سيما وصيه القائم بامره البائت على فراشه والمواسى له (ص) بنفسه بل هو عين شخصه ونفسه لما دل عليه وعلى انحصار الال فيهم (ع) النص المنزل من السماء. فاين الثراء من الثريا " و القمرا من الغمراء و ايـن نساء النبى (ص) من ان يكن من اهل بيته (ص) البائتين معه فى مبيته الرفيع الاعلى والنائلين بمقامه الباذخ الشامخ الابهى ان هذا الا افك يفترى و الله تعالى و رسولـه منه بـراء و السلام على من اتبع الهدى.

قوله (قده) شمس الحقيقة الخ (ص ۳)

المراد من شمس الحقيقة على ما هو الظاهر شمس حقيقة الوجود التى هى شمس جميع العوالم الوجودية والحضرات الا لهية ولا يتصور لها مثل و لا ثانى كما قيل:

شمس درخارج اگر چه هست فرد ... ميتوانيم مثل او تصوير كرد

شمس جان كو خارج آمد از اثير ... نبودش در ذهن و در خارج نظير

و يمكن ان يكون المراد بها شمس الولاية الكلية الشاملة للولاية العامة والخاصة

و المطلقة والمقيدة فان الولاية من الصفات الكلية الالهية و هي كلمة الله العليا التي لاتنفد (وان نفدت كلمة نبوت التشريع) و نوره الذى لاينطمس ولا يافل (وان غربت شمس السفارة والرسالة) اذالولى من اسماء الله الحسنى التى لابدلها من مظهر مادامت الدنيا لانه لو انقطع ظهوره ونفدت كلمته وانطمس ضيائه و افل نوره لخربت الدنيا والتهبت بما فيها وباد اهلها وهلك سكانها ولم يبق على وجه الارض احد من عمارها ولذاورد فى الماثور : لولا الحجة لساخت الارض باهلهاو هذا بخلاف نبوة التشريع فانها صفة خلقية لايجب دوامها مادامت الدنيا ولا يلزم بقائها مابقيت الارض والسماء...و هى اى الولاية من الولاية بالفتح بمعنى القرب و تنقسم اى الولاية الى عامة و خاصة والخاصة الى مطلقة و مقيدة والعامة على قسمين لانها اما تعم جميع المومنين و تحصل بالايمان بالله وملائكته و كتبه ورسله وهى المشار اليها فى قوله عز اسمه الله ولى الذين آمنو يخرجهم من الظلمات الى النور و ابتدائها من مرتبة التخلية من مراتب العقل العملى و من الاخلاق من مقامات السير و السلوك و من لطيفة القلب من اللطائف السبع و من الايمان اليقينى المجرد عن البرهان من مراتب الوصول و الايمان و تنتهى الى مرتبة قرب النوافل من مراتب الفناء والى نهاية الاودية من مقامات السير و السلوك والى لطيفة الروح من اللطائف السبع والى حق اليقين من مراتب اليقين ولصاحبها من الفتوح الفتح القريب ومن البطون السبعة القرآنية البطن الثانى والثالث واما ما تختص باصحاب القلوب و الكاملين من عباد الله المخلصين الفانين فى ذاته والباقين ببقائه صاحبى قربى النوافل و الفرائض الذين قد نفضوا جلابيب البشرية ورفضوا مشتهيات الطبيعة وخلعوا نواسيت الابدان وتركوا دار الحدثان وتجاوزوا عن حريم الملكوت و الجبروت و دخلوا فى مكين قدس اللاهوت و هم المتقون صدقاً و الموحدون حقاً ولكن تعم جميع الاولياء الواصلين و الانبياء و المرسلين ولذلك يطلق عليها العامة فى قبال الخاصة المختصة بالمحمديين وهى المشار اليها بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون و بالحديث القدسى اوليائى تحت قبائى لا يعرفهم غيرى

و تحصل بفناء العبد في ذاته تعالى و بالبقاء به وجوداً بخلع الوجود الامكانى و لبس الوجود الحقانى بالتجلى الا لهى الرحمانى وابتدائها من نهاية السفر الاول الـذى هو السفر من الخلق الى الحق وبداية السفر الثانى و هوالسفر من الحق الى الحق بالحق و من الاحسان الذى هو اول مراتب الكمال ومن الاصول الذى هو اول مقامات الوصول و من لطيفة السرا والروح الذى هو اللطيفة الرابعة من اللطائف السبع و ينتهى الـى نهاية مقام قاب قوسين التى هى بداية مقام او ادنى و لصاحبها من الفتوح الفتح المبـين و من البطون السبعة البطن الرابع و الخامس و السادس و الخاصة ما تختص بمحمد (ص) و اوصيائه ا لطاهرين و ورثتهم التابعين لهم من الاولياء الواصلين والعرفاء الشامخين و هى المشار اليها بقوله تعالى ان ولىى الله الذى نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين و تحصل بالبلوغ الى اعلى مراتب الفناء و المحو التام و المحق المطلق بزوال حكم الامكان و الشرك المعنوى الخفى والاخفى وختم مدارج الولاية والسير الجمعى فى جميع مراتب الاسماء و الصفات و استيعاب المعرفة التفصيلية و ملكة التحقق بها باعطاء حكم جميع المراتب و المقامات و بتولد قلب تقى نقى جمعى محمدى من تحقق اجتماع وامتزاج بين الاسماء الذاتية و مفاتيح غيب اولى الاسمائية واحكامها الوحدانية الثابتة فى الحضرة الاحدية الذاتية وبين الاسماء الكلية الاصلية المتعينة فى حضرة الواحدية و البرزخية الثانية بحيث يصير ذلك القلب الكلى الالهى مرآتا تامة للحضرتين و مجلا كاملا للطرفين و فائزاً باحدية جمع الجمع بين جميع الاسماء و الصفات الثابتة فى التعينين و ابتدائها من نهاية مراتب السير و الكمال التى هى نهاية مقام قاب قوسين و بداية مقام او ادنى ولصا حبها من الفتوح الفتح المطلق الجامع لجميع مراتب الفتوح ومن المراتب مرتبة الاكملية والتمحض و التشكيك ومن المقامات مقام او ادنى و من البطون السبعة القرآنية البطن السابع و من اللطائف ؛ اللطيفة السابعـة ولا نهاية لحسناته ولا غاية لمراتبه و درجاته و ليس وراء عباداته قربة و لا يتصور فوقها درجة و مرتبة وله الرياسة الكبرى و السيادة العظمى والى ربه المنتهى و هى قد يكون مقيدة باسم من الاسماء الكلية الالهية وحد من

حدود التجليات الذاتية فتسمى بالولاية المقيدة المحمدية و بالولاية القمرية ايضاً و هى مختصة بامة محمد (ص) التابعين له ولا وصيائه ولـذلك سميت فى لسان بعض العارفـين بالولاية الامية المحمدية و قد تكون مطلقة عن الحدود و معراة عن القيود بل تكون جامعة لظهور جميع الاسماء و الصفات واجدة لانحاء تجليات الذات فتسمى بالـولاية المطلقة المحمدية و بالولاية الشمسية و هذه مختصة به (ص) و باوصيائه القديسين و قد تخص التسمية بالشمسية بما توجد فيه بشخصه (ص) و تسمى الموجودة فى اوصيائه الطاهرين بالقمرية و الظاهرة فى امته التابعين بالامية و بالولاية النجمية كما انه قـد تخص المطلقة بالعامة و المقيدة بالخاصة و كذلك قد تخص الشمسية بـولايـة خاتم الاولياء و يسمى الباقى بالقمرية فظهر من هذا ان لحقيقة الولاية التى هى الكلمة الطيبة الا لهية التى اصلها ثابت و فرعها فى السماء و الشجرة المباركة الـزيتونـة التى لاشرقية و لا غربية مراتب و درجات و منازل و مقامات و شجوناً و غصوناً و اوراقاً و عروقاً و بحسب مراتب نقصها و كمالها و ضعفها و اشتداد هايختلف ظهوراتها ويتفاوت آثارها وانوارهاوية كثر شئونهاواطوارها فقد تشتد بحيث ترتقى من العامة بالمعنى الاول الى العامة بالمعنى الثانى وتشتد مرتبةاخرى فى مراتب العامةفتكتسى بكساء النبوةالتشريعية ثم تشتد اخرى فتغطى بغطاء الرسالة و هكذا يتزايداشتدادها و يتضاعف كمالها حتى تبلغ مقام الخلافة اى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة باولى العزم من الرسل ثم الى الكمال المتضمن للاستخلاف الاتم و القطبية التامة الكاملة الى ان تبلغ الى كمالها المطلق فى مراتب الولاية العامة بحيث يصير جميع من اتصف بها تحت لوائها و مستفيداً مـن مرتبتها ومقامها فيصير صاحبها حينئذ خاتم الولاية العامة و اذا ترقت منها فبلغت الـى الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و نالت فيها باعلى مراتبها فـى الاشتداد و الكمـال بحيث يسير فى جميع الاسماء و الصفات الا لهية و يصير مظهراً لتمام شئون الـذات الاحدية؛ يصير صاحبها حينئذ خاتم النبوة و الرسالة و مرجعا لجميع الانبياء و الاولياء العامة و الخاصة و ان تنزلت عن هذه المرتبة اى كمال شدتها و رفعتها نزلة يسيرة قليلة بحيث يختفى وصف نبوة التشريع لغلبة وصف الولاية و نبوة التعريف صار صاحبها

حينئذ خاتم الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و مرجعاً لجميع الاولياء والكاملين من الاولين و الاخرين فهذه المراتب كلها من مراتب مطلق الولاية و بنظر آخر كلها من مراتب الولاية المحمدية وذلك لانه لما كان اسم الولى باطن اسم الله و الولاية باطن الا لهية و السر المستتر المقنع بالسر ، والا لهية باطن الحقيقة المحمدية و الباطن عين الظاهر و الظاهر عين الباطن بوجه فالحقيقة المحمدية اذن هى الولاية الكلية الالهية التى ظهرت تارة بصفة النبوة المطلقة الجامعة بين التعريف و التشريع واكتست بكساء الخلافة و الرسالة فتجلت من مشكوة الانبياء من الادم المعلم بالاسماء الى العيسى المرفوع الى السماء و ظهرت تارة اخرى بنعت الولاية العارية عن ذلك الكساء فصارت ولى الله و خليفته و خاتم الاولياء و العلى الاعلى ثم ظهرت بصورة باقى الائمة الهداة الذين اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد فصارت حجج الله و خلفاءه فى الارض و السماء الى ان ظهرت بجميع نعوتها و اوصافها فصارت قائمهم و مظهر كمالاتهم و كمالات جميع الانبياء والاولياء

شبستری

در این ره اولیاء چون ساربانند	دلیل و رهنمای کاروانند
وزیشان سید ماگشته سالار	هم او اول هم او آخردراین کار
بود نور نبی خورشید اعظم	گه از موسی پدید و گه ز خاتم

مثنوی :

جمله گشته خوشه چین خرمنش	دست امید همه در دامنش
گه نبی بود و گه دیگر ولی	گه محمد گشت و گاهی شد علی

و كلهم عن سبق معناى دائر	بدائرتى ادوارمن قبل شرعتى
و ما منهم الاوقد كان داعياً	بقوته للحق عن متبعية
و قبل فصالى دون تكليف ظاهرى	ختمت بشرعى الموضح كل شريعة

فظهر بهذا الوجه ان جميع الانبياء و الاولياء من مظاهر خاتم الانبياء محمد المصطفى و من رقائق حقيقته الجامعة الكلية الا لهية و اشعة دائرة ولايته و رسالته

الختمية و ظهر بهذا ايضاً ان الاولياء المحمديين و الائمة المعصومين (ع) كانوا ياخذون الشرع و احكامه من المأخذ الذى كان ياخذ منه خاتم النبيين و سيد المرسلين الا ان هذا المأخذ كان له(ص) بالاصالة و انهم عليهم الصلوة و السلام بالتبع و انهم كانوا عالمين بجميع الاحكام و الشرايع بل بتمام الذوات و الحقايق بحيث لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها على الاحاطة الوجودية و الحضور التام و ان علومهم (ع) كانت وهبية لدنية لاكسبية و انهم (ع) كانوا واجدين لجميع ما كان الاتصاف به من لوازم تبليـغ الشرع و حفظ الاحكام و اخذها من المأخذ الذى كان ياخذ عنه خير الانام بل كان تبليغهم و حفظهم و دعوتهم (بحكم اتحادهم معه(ص) حقيقة و روحاً و نفساً من زمان بعثته(ص) الى زمان قيام القائم بل الى يوم القيام) دعوة واحدة و تبليغا واحدا و ذلك لان الخليفة يجب ان يكون على صورة من استخلف عنه و مظهراً واجداً لجميع صفاته و كمالاتـه و يرشدك الى ذلك حديث المنزلة الذى اتفق على صحته الفريقين فان مسئول موسى عن الحق تعالى فى حق اخيه هرون تشريكه فى امـره بنص الكتاب و قـد اجاب الحق تعالى دعوته فى ذلك فكذلك كان امير المومنين بحكم هذا الحديث مشاركـا مع خاتم الانبياء فى امره و كذا سايـر الائمة المعصومين (ع) بحكم اولنا محمد «ص» و اوسطنا محمد «ص» و آخرنا محمد «ص»..

و قد طلع من افق هذه البيانات العرشية و بزغ من مطلعها انوار لامعة ساطعة و اسرار دقيقة غامضة منها ان النبوة انما تتحقق من اشتداد جهة الولاية و ان كل نبـى من الانبياء فهو واجد للولاية ومنها ان كل نبى فهو افضل من اولياء زمانه ممن لم يبلغوا مرتبة النبوة لعدم بلوغ اشتداد ولايتهم الى المرتبة اللازمة للاكتساء بكساء نبوة التشريع و كذا من اولياء غير زمانه ان كانت مرتبة ولايتهم دون مرتبة ولايته او انقص منها ، و منها ان مدار فضل الاولياء و الرسل و الانبياء و تفاضل مراتبهم المشار اليه بقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ؛ على جهة الولاية التى هى باطن جهة النبوة و تمامها و بها تحصلها و قوامها و هى اشرف منها من جهة كونها جهة الهية و كون النبوة جهة خلقية ومنها انه يمكن ان يكون ولى زمان من الازمنة و دور من الادوار افضل بكثير من

نبی زمان آخر مع کونه واجداً للنبوة و الولاية و هو واجد للولاية فقط و ذلك مـن جهة اتمية ولايته من ولاية ذلك النبی و کونه اشد و اکمل ولاية منه او کون ولايته ارفع درجة و اعلى حقيقة و ابل سنخاً و وجوداً من ولاية ذلك النبی .. و من هذا يظهر سر تقدم اوصياء خاتم الانبياء و الائمة المعصومين على جميع الانبياء و الرسل السابقين من اولى العزم و غيرهم من الاقطاب و الخلفاء الكاملين و الاولياء الواصلين و كونهم (ع) افضل بكثير منهم و من الملائكة الكروبيين بل تقدم بعض علماء الامة المحمدية و اوليائهـم على كثير من الانبياء و الاولياء السابقين لكون محتدهم و منبع ولايتهم حضرة احدية الذات و مقام او ادنى الذى هو فوق مقامات الانبياء و الاولياء اجمعين و ان اولى الناس بالنبى الامى و بتحمل اعباء الولاية و الخلافة عنه صلى الله عليه و آله وسلم امير المومنين و امام الموحدين ثم بعده ابنه الحسن (ع) ثم بعده اخوه الحسين (ع) ثم بعده على ابن الحسين (ع) الى آخر ائمة الاثنى عشر المعصومين المكرمين و ان الثلاثه كانوا للخلافه غاصبين و لحمل اعبائها غير مستحقين لانهم باعترافهم كانوا جاهلين ، و منها ان لكل واحد من النبوة التشريعية و الرسالة الالهية و الولاية الكلية باقسامها المذكورة خاتماً هو اكمل الفائزين بها و افضل المظهرين لاحكامها و آثارها و اقربهم منزلة عند الله تعالى الذى هو مولى القائمين بها و لكن لا يلزم تأخره زماناً من سائر افراد من تلبس بها الا فى ختم الرسالة و النبوة التشريعية فانه يجب تاخره من جميع من اكتسى و تغطى بها و ان خاتم الرسالة و النبوة التشريعية و الحائز لجميع المقامات و المراتب الالهية و الرافع لاعلام جميع الدرجات و الكمالات الربانية؛ الحضرة الجامعة المحمدية و خاتم الولاية العامة بالمعنى الثانى عند كثير مـن العارفين هو عيسى بن مريم الذى هو الروح الاعظم و كلمة الله بارء الخلائق و الامم و خاتم الولاية الخاصة المحمدية على بن ابيطالب امام العالمين الذى هو اقرب الناس الى الله تعالى بعد محمد (ص) سيد الاولين و الاخرين بنص الكتاب الذى هو تنزيل من رب العالمين و ان شئت قلت كل واحد من الائمة المعصومين من جهة ان اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد و ان كلهم نور واحد او الامام القائم الثانى عشر لكونه مظهراً لكمالاتهم و كمالات جميع الاولياء و الانبياء و المرسلين و زعم صاحب فصوص الحكم محى الدين العربى ان بنفسه ختم الولاية المقيدة المحمدية الظاهرة فى امته التابعين و ان كان تحت

لواء خاتم الولاية المطلقة المحمدية والائمة المعصومين الطاهرين. ومنها ان جميع الرسل وقاطبة السفرة الى الله كالكواكب والاقمار المستفيدين من الاشعة الساطعة من شمس نبوة خاتم الانبياء او كالفروع والاغصان والاوراق المتفرعة من شجرة مباركة محمد المصطفى ومن مظاهر حقيقته الكلية الالهية عليه وآله آلاف التحية والثناء كما ان جميع الاولياء والاوصياء كالنجوم والاقمار المستفيدة من شمس بازغة ولاية خاتم الاولياء او كالشجون والغصون المتفرعة من شجرة طوبى العلوية او كالفروع المنبعثة من كلمة طيبة ولايته الختمية القصوى وان ذواتهم و وجوداتهم من رقائق وجوده الرفيع الاعلى ونعم ماقيل فى حقه (ع) :

داری دلا اگر تو هوای سلوك حق — باید قدم نهی بره شاه لافتی

شاهی که از بلندی قدرش خبر دهد — ایزد بهل اتی و بتاکید انما

بر تخت ملك فقر، چو او شاه مطلق است

شاهان فقر جمله بدو کرده اقتدا

وصف کمال اوست سلونی ولو کشف

کسرا نبوده عرصه این بعد انبیا

وقيل ايضا :

اسدالله در وجود آمد — در پس پرده هرچه بود آمد

سنائی :

بخدا گر بزیر چرخ کبود — چون منی(١) هست و بود خواهد بود

شبستری:

ظهور کل او باشد بخاتم — بدو یابد تمامی هردو عالم

وجود اولیا اورا چو عضوند — که او کل است ایشان همچو جزوند

چو او از خواجه یابد نسبت تام — ازو تا ظاهر آمد رحمت عام

---

(١) كلمة من فى قوله « چون منى » راجع الى على (ع) لان هذا البيت واقع بين ابيات قالها الشاعر فى وصفه، فالا ستشهاد به فى محله

اذا عرفت هذه النفحات الالهية والنفثات القدسية فاعلم ان هذا الكلام اى قوله وآله الخ مشتمل على ثلثة تشبيهات ،الاول تشبيه عالم الحقايق والمعانى بالعالم الجسمانى فى اشتماله على الشمس والبروج الاثنى عشر التى بها نظام هذا العالم الكيانى الذى هو ظل نظام العالم الربانى بناء على ان يكون تقدير الكلام (شمس عالم الحقيقة) و الثانى تشبيه الولاية الكلية الالهية التى بها قوام جميع العوالم الالهية و نظام جميع الحضرات الوجودية بالشمس البازغة الساطعة اللامعة الجرمانية التى بها قوام العالم المادى ونظام العالم الجسمانى وجعلها شمس تلك العوالم الالهية والنشآت الربانية اذ بنورها تدفع ظلم غواسق الماهيات و بضيائها تهتدى القلوب فى ظلمات برالكثرات و بحر التعينات والثالث تشبيه الائمة الاثنى عشر الذين هم مدار تلك الشمس الكلية الالهية و بانوارهم تلالئت السموات واستنارت الارضون و باضوائهم استضائت حقيقة ماكان وما يكون؛ بالبروج الاثنى عشر التى هى مدار شمس المحسوس ومجالى نورها ومدارج سيرها وظهورها من جهة كونهم مدار تلك الشمس الكلية الالهية ومطالع انوارها و مظاهر آثارها ، والاول استعارة بالكناية ، والثانى استعارة تحقيقية مرشحة، و الثالث استعارة تحقيقية مجردة ويحتمل ايضاً ان تكون مرشحة فتامل. ومخض مرامه (قده) من كلامه الاشاره الى ان مدار تجليات الحق تعالى شأنه وتقدست اسمائه وظهور اسمائه وصفاته وقوام حضرت الكون ونظام عالم الوجود بحسب استكماله الباطنى وعروجه المعنوى وسيره الكمالى على شمس الولاية الكلية الالهيه ودورانها من مدار وجودات تلك الائمة الهدات والقادة الولات وجولانها من مناطق انيانهم المطهرة و ذواتهم المقدسة الفانيه فى الله والباقية ببقاء الله و المتحولة بحول الله و قوته ليظهر سر وجوب الصلوات عليهم (ع) كوجوبها على النبى الختمى (ص) بل بنفس وجوبها عليه وبعين البرهان الذى قام عليه لكونهم عليهم السلام من مجالى شمس ولايته (ص) ومراتب نوره وحقيقته بل كونهم نوراً واحداً و ضياء فارداً اولهم محمد واوسطهم محمد و آخرهم محمد .. و منه يظهر سر ماورد عنه (ص) من عدم جواز الفصل بينه وبين آله (ص) بعلى على تقدير صحة الرواية واستقامة الدراية لانه كالفصل بين الشى ونفسه وهويته وشخصه وذلك مختل الاساس

والمبانى الا ان يكون على سبيل التجريد المذكور فى علم البيان والمعانى وان كان لجواز الفصل وجه بالنظر الى تعدد الظهورات والمجالى ثم انه (قده) جعل فى بعض مصنفاته مدار عالم الوجود على سبعة من الاقطاب الذين هم كبار الانبياء والرسل وهولاء آدم ونوح وابراهيم وداود وموسى وعيسى ومحمد (ص) تطبيقاً على الكواكب السبعة السيارة وعلى اثنى عشر من الاولياء الذين هم اوصياء محمد اى الائمة الاثنى عشر صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين و قال ان عليهذا العدد تطبيق العالم الصورى مع العالم المعنوى من جهة ان الانتظام الصورى بالسبعة من الكواكب والاثنى عشر من البروج ، و كذلك عدد كليات الموجودات تسعة عشر من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلثة والكون الجامع للكل وكذلك رؤساء القوى المباشرة لتدبير النواسيت وهى الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية وفى المقام جعل مدار شمس الحقيقة التى بها مدار جميع العوالم والنشأت الائمة الاثنى عشر ايماء الى ان ولاية سائر الاولياء والاقطاب من اشعة شمس ولايتهم الكلية الالهية كما ان وجوداتهم و كمالاتهم من رقائق وجوداتهم وافياء كمالاتهم لانهم (ع) بهم فتح الله وبهم يختم وانهم السبيل الاعظم والصراط الاقوم كما اشرنا اليه سابقاً وذكر فى المصنف المذكور ان علة كونهم اثنى عشر من جهة كون هذا العدد عدد اوصياء الاقطاب السبعة او ان الاسلام مبنى على اصل الشهادتين وكل واحدة منهما مركبة من اثنى عشر او بعدد نقباء بنى اسرائيل او الاسباط الهداة او بـانقسام الساعات التى يدور عليها مصالح العالم او ان الولاية تهدى القلوب الى سلوك الحق كما تهدى الشمس والقمر ابصار الخلائق ومجالى النور الظاهرى اثنا عشر فيجب ان يكون مجالى النور الحقيقيى كذلك بطريق التطابق، ولذا وردان حامل الارض الحوت كما ان آخر البروج الحوت وان الحوت مقر دار الغرور ومنه يعرف سر الرجعة اذ بهم سكنت السواكن واستقرت السموات والارضون وفى المقام اكتفى بالوجه الثانى والاخير لانهما امتن الوجوه وادقها واشار اليهما بقوله مناطق البروج الخ، وبقوله بها الحق وزن الخ، و الاول اشارة الى الاخير والثانى الى الثانى فان من معانى وزن الحق بهم ومن وجوهه كونهم سطور لااله الا الله وشروطه كما ورد فى الزيارة المأثوره فافهم وتبصر

قوله بها الحق وزن الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى كونهم نفس الحقيقة المحمدية وكونهم (ع) من نور واحد وذلـك

لانه كان في كلامه السابق ايماء الى حصر الناطق بالصواب وفيصل الخطاب الـذى هو عبارة اخرى عن وزن الحق به (ص)فيه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وهيهنا جعلهـم ميزاناً للحق ايضاً اشارة الى ما ذكرناه ومعنى كونهم ميزاناً للحق ما فصلناه سابقاً .

قوله (قده) و بعد الخ (ص٣)

اقول السالك الى الله تعالى و المسافر الى ملكوته الاسنى اذا قطـع الحجـب الظلمانية والنورانية ورفع الاستار الامكانية وانجذب سره الوجـودى بجذبـة توازى عمل الثقلين الى حضرة الاحدية ووصل الى مقام الفناء والمحو والطمس والمحق وانغمر فى بحر الوجوب وانغمس فى اشعة شمس حقيقة وجود الحق فاما ان يبقى فى مقام الفناء والمحو ولايرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصدر منه الشطحيات ولا يلتفت الى غيرباره الموجودات اوتشمله العناية الازلية والرحمة الالهية فيحصل له الصحو بعد المحوو يرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق و يصـير مـن الاولياء المقربين وينال بمقام البقاء بعد الفناء و التمكين بعد التلوين ولمـا كان التسمية والتحميد والتصلية للسالك النظرى بمنزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة للسلاك العملى الذى ينتهى بهم الى الفناء فى الله تعالى والمحو فى وجوده و يكون الفـراغ منها والاشتغال بذكر باقى الامور بمنزلة الاسفار الاخرى والرجوع من الحق الى الخـلق وكان حصول هذا المقام بعد النيل بمقام المحو و الفناء فلذلك جرى ديدن المصنفـين وعادة المولفين على ذكر كلمة اما بعد عقيب التسمية والتحميد اشعاراً برجوعهم مـن الحق الى الخلق و نيلهم بمقام البقاء بعدالفناء والصحو بعد المحووفائهم .

قوله (قده) الى موازين الهداة الخ (ص ٣)

المراد بها المنطق باعتبار اشتماله على الموازين الخمسة التى ذكرها فى مستأنف الكلام بقوله تلازم تعاند الخ اوعليها وعلى الاستقراء والتمثيل ومباحـث المعرفـات وبالجملة مطلق مباحث الموصلات التصورية و التصديقة اذبها يتيسر للنفس الانسانيـة النيل بالكمالات الحقيقية والسعادات السرمدية الابدية والخروج من قوة العقل بالهيولى الى فعلية العقل بالمستفاد وبها تتحد بالعقل الفعال وتصير مظهراً لذات الله المتعال .

قوله (قده) الى موقنية الخ (ص ٢)

يمكن ان يقرء الموقنية بكسر القاف وفتحها فعلى الاول تكون اشارة الى وصول النفس الى كمالها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل و وصولها الى مقام علم اليقين وعينه وحقه لايتيسر لها الا بالمنطق وان به يزال جميع انواع الريب و يقطع عروق الشكوك والشبهات عنها وعلى الثانى الى ان ما بالذات لاعطاء الجزم واليقين انما هو علم الميزان وانه اخر ما تنوخ عنده رواحل طالبى الايقان من جهة احتياج العلوم اليه وعدم احتياجه الى علم آخر لانقسامه الى ضرورى ونظرى مستفاد من الضرورى منه بطريق ضرورى .

قوله (قده) فيه اشارة الخ (ص ٢)

قيل فى وجهه ان الاضافة ان كانت بمعنى من بصير المعنى الحكمة التى هى الميزان او ناشئة منه ومعلوم ان الشيىء لايثمر مالايشاكله ولايجانسه اذالكل يعمل على شاكلته ولو كانت بمعنى اللام اوفى بصير المعنى الحكمة التى جعلت لان تكون ميزانا للعلوم والافكار فاصلا بين الحق والباطل من الانظار اواتل عليكم ذاك القسم من الحكمة الذى هو الميزان وعلى التقادير فدلالته على ما افاده واضحة فتأمل .

قوله (قده) ان فسرناها الخ (ص ٢)

كمال كل شيء ما به يخرج من القوه والنقص ويتم به فى ذاته وصفاته ويطرد عنه الفقدان والقصور والامكان ولما كانت النفس الانسانية ليس لها حد محدود فى طور الوجود وكمالاته ولامقام معين فى مقاماته و درجاته و هى كتاب الله المبين الذى باحرفه يظهر المضمر و فيه انطوى العالم الاكبر ولها من طرازية عالم الخلق والامر والملك والملكوت قدح معلى ومن مظهرية الاسماء والصفات ونموزجية عالم اللاهوت حظ اوفى وتلك المقامات والدرجات حاصلة لها فى مبدء فطرتها و عند هبوطها من المحل الارفع الاعلى الى العالم الاسفل الادنى بالقوة والا مكان وهذه المظهرية و الطرازية مشوبة بالنقص والفقدان وكان من الواجب فى الحكمة الالهية ان لايجعل القوى والامكانات هملا وان لايترك الاستعدادات والقابليات سدى فاقتضت العناية الربانية الازلية إعطاء حقها وايفاء حظها فجعلت لها قوتان: نظرية و عملية واعطيت لها

جناحان لجهتيها التجردية والتعلقية يطير ذاك الطائر القدسي و الورقاء الملكوتي باحدهما من حضيض عالم الناسوت الى ذروة عالم اللاهوت و تاخذ العلوم الحقيقية والمعارف الربانية من آبائها الروحانيين واشياخها الكروبيين ويطير بالاخر فى فضاء عالم الخلق وينظم نظام الملك والملكوت و يتخلق بالاخلاق الفاضلة الالهية ويتحلى بالملكات الشريفة العادلة ويتشبه بالاله الحق علما وعملا و يصير خليفة الله تعالى فى اقطان عوالم الامكان و نشآت الحدثان بحيث كاد يوشك ان تحل عبادتها بعد الله تبارك وتعالى ويكون من رآها فقد رأى الحق وتعلم من اين وفى اين والى اين وما الحاصل فى البين وتعد لامسها (لنفسها خ ل) وتستعد لرمسها وتخرج من القوة والنقص الى الكمال فى المراتب الاربعة التى للعقل النظرى ببلوغها الى اعلى مراتبها التى هو العقل بالمستفاد والاربعة التى للعقل العملى بوصولها الى اكمل درجاتها التى هى المحو والطمس والمحق وهذا هو المراد من قولهم خروجها فى كمالها الخ .

وفى هذا التعبير اشارة الى ان خروجها من القوة و النقص بطريق الحركة الجوهرية و انها جرمانية الحدوث روحانية البقاء والمراد من الامكان الامكان العام المقيد بجانب العدم بمعنى نفى الامتناع فلا ينافى وجوب الاتصاف بالنسبة الى بعض الكمالات او بالنسبة الى بعض الاشخاص و وجه دخول المنطق فى الحكمة على تقدير تعريفها بما ذكر ان النفس فى مرتبة العقل الهيولانى متهيئة لادراك المعقولات الثانية وعوارضها الذاتية ومستعدة لتحصيل المطالب المنطقية ويكون الخروج من قوة ادراكها الى فعليته كمالا لها ايضاً لعدم قصر كمالها على ادراك المعقولات الاولى فيصير ادراكها داخلا فى الحكمة بناء على تفسيرها بما ذكر .

قوله (قده) لان فسرناها الخ (ص ٣)

فى التعبير بالتفسير دون التعريف ايماء الى ان العلوم المقدسة الحقيقية لايمكن معرفة حقيقتها الا بنور يقذفه الله فى قلب من يشاء سيما بناء على القول باتحاد المعقولات مع جوهر ذات العاقل الذى لايمكن معرفته بالعلم الحصولى، اواشارة الى ان التعريف للمهية و بالمهية و العلوم سيما الحقيقية منها ليست من سنخ المهية ، اوالى ان الحكمة

كانت معلومة مشهودة للنفس متحدة بها عند وجودها بالوجود القرآني الالهي في العوالم الالهية من حضرة العلم الربوبي ونشأة الاعيان الثابتة وعالم الجبروت والدهر الايمن الاعلى وانما ذهلت عنها وزال عنها العلم التركيبي بها عند هبوطها منها الى هذا العالم الاسفل الادنى كما نطقت بذلك المأثورة المشهورة من ان الحكمة ضالة المؤمن فتكون هي اذن كامنة في جوهر ذاتها ومعلومة لها بالعلم البسيط بحيث لايحتاج في بيانها الاالى الشرح والتفسير لاالتعريف والتقرير فافهم .

قوله (قده) بالعلم الخ (ص ٢)

المراد منه ماهو الاعم من العلم الحصولي والحضوري و من قسمي الحصولي اي مطلق العلم والادراك سواء كان بحصول مثال المدرك وصورته عند المدرك مع الحكم او بدونه او بحضور نفس ذاته وهويته عنده لابمعنى كفاية حصول احد قسمي الحصولي في تحقق الحكمة مطلقا حتى يرد بلزوم دخول مجرد تصور احوال الاعيان من دون التصديق بثبوتها لها في الحكمة بل بمعنى عدم الحصر في واحد من الاقسام ولزوم ايفاء حق العلم باحوال الحقايق حسبما يقتضيه كل واحد منها من اقسام العلم على ما تفي به طاقة اوساط البشر وقيل المراد به التصديق الجازم الثابت وقيل الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل الحاصلة من ممارسة المسائل والمراد من الاحوال العوارض الذاتية اومطلق الحقايق التابعة لحقيقة الموضوع اواللاحقة بها ولو بواسطة مستندة اليها فيشمل معرفة ماهيات الاشياء و ذراتها واجناسها وفصولها وخواصها ولوازمها وآثارها لكون جميع ذلك من احوال اعيان الموجودات كما قيل :

من و تو عارض ذات وجوديم   مشبكهاى مشكوة وجوديم

والمراد من اعيان الموجودات ذواتها وحقايقها الموجودة في الخارج اي بوجود يترتب به عليها آثارها ولوقيل ان المراد بها الموجودات النفس الامرية اي المتحققة في حد ذاتها لا بصرف التقدير و محض الفرض والتصوير حتى يخرج العلم باحوال الفرضيات المحضة والتقديريات الصرفة التي هي الفظ ظهر تحتها العدم عن الحكمة ؛يدخل فيها المنطق من دون حاجة الى التوجيه المذكور في الكتاب لكون موضوعه

من الموجودات العينية بهذا المعنى ولكن ماافادوه فى تفسير الاعيان لايلائم ذاك المعنى والمراد من نفس الامرحد ذات الشيى فى قبال فرض الفارض و اعتبار المعتبر فالمراد بالامر؛الشيى نفسه من باب وضع الظاهر موضع المضمر اوعالم العلم الربوبى المحيط بكل شى اوالعقل الفعال اومطلق عالم الامر اومع عالم المنشآت اوقلب الانسان الكامل و عقله الجمعى الاحدى او تخوم الضرورة اوالبرهان او سجل الوجود ودفتر الكون و الشهود والتجلى الاعلى الانفس المسمى بالفيض المقدس و كل من هذه الاحتمالات منسوب الى قائل ذكره تطويل بلاطائل، وتحقيق المقام فى مستأنف الكلام. وذكر هذا القيد لاخراج الجهل المركب والمراد من طاقة البشرية طاقة اوساطه واللام فى الاحوال والاعيان على ما قيل للاستغراق بمعنى حصول الملكة التى يقتدر بها على ادراك الكل لاخراج العلم ببعض حالات الجميع او جميع حالات البعض او بعض حالاته فتدبر.

قوله (قده) لان موضوع المنطق الخ (ص ٣)

هذا مذهب اكثر المحققين من المنطقيين و ذهب جماعة منهم الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث ايصالهما الى المجهولات التصورية والتصديقية لئلايصير البحث عن وجود الكلى الطبيعى اوعدمه وعن كون النوع مهية محصلة والجنس ماهية مبهمة ونحوذلك مما ليس بحثاً عن حالات المعقولات الثانية استطرادياً وكذلك لايخرج البحث عن نفس تلك المعقولات مثل البحث عن مثل الكلية والجزئية ونحوهما عن المنطق ولم يلتفت المصنف الى هذا القول نظراً الى ان الحرى بالبحث عن وجود الكلى الطبيعى ونحوه انما هوعلم ماقبل الطبيعة والفلسفة الاولى المتكفل للبحث عن وجود الاشياء وانحاء وجودها لاعلم المنطق من جهة انه لايترتب عليه ثمرة ميزانية ترتبا قريبافلا غائلة فى جعل ذلك البحث وماضاهاه خارجا عن المنطق ومذكوراً فيه على سبيل الاستطراد وكذا البحث عن نفس المعقولات الثانية فى المنطق ليس من حيث التصديق بل من حيث التصور و هو خارج عن مسائله جزما مع ان الايصال الى المجهولات الذى جعل حيثية تقييدية لماهو الموضوع عندهم لا يترتب عليه الابعد

عروض المعقولات الثانية له ومن حيث عروضها له فيكون هـى الموصـل بالحقيقة لا المعلومات التصورية والتصديقية والمراد بالمعقول الثانى فى المقام مايكون عروضه لمعروضه واتصافه به كلاهما فى العقل ويعبر عنه بالمعقول الثانى المنطقى ويعنى بالثانى ماليس فى الدرجة الاولى من التعقل فيشمل مايكون فى الدرجة الثانية ومابعدها وقد يطلق على مايكون عروضه فى العقل سواء كان اتصافه فيه ايضا اوفى العين وهو اعم من الاول ويعبر عنه بالمعقول الثانى الفلسفى ثم انه قد يظن ان موضـوع المنطق لوجعل المعلوم التصورى والتصديقى من حيث الايصال الى المجهولات لايحتاج فى ادخال المنطق فى الحكمة على التفسير الثانى الى توجيه المصنف وقدضعف ذلك الحسبان بان من قال بكون الموضوع المعلوم التصورى والتصديقى لم يجعلهما من حيث نفس ذاتهما موضوعا للمنطق بل من حيث كونهما معلومين وموصلين الى المجهول وهما بماهما كذلك ليسا من الاعيان الخارجية فتامل

قوله (قده) لان المراد الخ (ص ٣)

قيل ان لفظة العين قد تطلق فى عرفهم على مـا يرادف الذات و الحقيقـة التى تساوق الوجود وقد تطلق على ما يرادف الخارج وارادة كلا المعنيين صحيح فى قولهم هذا اى اعيان الموجودات فتدبر

قوله (قده) خارجية من وجه الخ (ص٣)

قيل اى من جهة وجودها فى النفس التى هى خارجية والمراد من كونها خارجية انها موجودة بوجود يترتب به عليها آثارها لان الاثر المطلوب من كل شى بحسبه وهى مما يترتب عليها الآثار المطلوبة منها عند كونها فى النفس اوموجودة فى الخارج ويكون من مراتبه من جهة كونها موجودة فى النفس التى هى موجودة فى الخارج فان قلت يلزم مما ذكر حصر الموجود فى الخارجى وهو مخالف لما صر حوابه قلت انما يلزم ذلك لو كان الموجود فى النفس خارجياً بجميع الجهات والاعتبارات لا ببعضها مع ان من الموجودات الذهنية المختلفات والكواذب وهى ليست بخارجية ولو بهذا المعنى لانها ليست من هيأت النفس بماهى خارجية ولذلك قيل انها الفاظ ظهر تحتها العدم وبعبارة اخرى ليست هى فى

حاق النفس بل انما هي في مرتبة من مراتبها(١) فتامل

قوله (قده) لانها هيآت النفس الخ (ص ٢)

قيل ليس المراد من الهيئة مايرادف العرض المقابل للجوهر بل المراد منها مطلق الصفة والشأن حتى يصح ذلك على القول باتحاد العاقل والمعقول انتهى فتأمل

قوله (قده) وهيئة الامر الخارجي الخ (ص٢)

قيل عليه ان مختار المصنف في مسئلة التعقل ماذهب اليه فرفوريوس صاحب ايساغوجي من اتحاد العاقل بالمعقول وبناء عليهذا القول تكون تلك الامور التي هي من معقولات النفس التي هي خارجية ايضاً خارجية بالضرورة من جهة اتحادها معها لا من حيث كونها هيأتها فعدوله عن طريق الاتحاد مع خفة مؤنته وقلتها و كونه في غاية السداد الى ذاك الطريق مع كثرة مؤنته و كونه غير مقبول الامع النكرة و العناد ليس على وفق ما هو عليه من المسلك و الاعتقاد وخارج عن ميزان الاستقامة والرشاد . و لو كان مختاره في باب التعقل انه بمشاهدة ارباب الانواع كما ذهب اليه جماعة من الحكماء كان طريق اثبات خارجية تلك الامور ايضاً غير ما ذكره في الكتاب بل كان الدليل على وجود تلك الارباب بعينه دليلا على خارجيتها واجيب عنه اما اولا فبانه يمكن ان يكون مراد القائل بالاتحاد او ان التعقل بمشاهدة العقول العرضية اتحاد الماهيات و الحقايق المتاصلة مع وجود النفس و اندكاكها فيه او بالنحو الذي ذكر في مقامه لا الاضافيات المحضة و المعقولات الثانية المنطقية التي هي من الاعتباريات الصرفة التي ليس لها في الخارج ما بازاء و لا منشأ انتزاع و اما ثانيا فبأن مختار المصنف في باب التعقل ماذهب اليه صدر المتالهين (قده) من ان النفس الانسانية في ادراك الكليات و معرفة الحقايق والذوات اطواراً مختلفة و درجات متفاوتة و انها في اوان بلوغها العقلي و اشدها المعنوي يكون ادراكها لها بمسافرتها من اقليم الماديات المكونات الى عالم الامر و ديار المجردات المبدعات و مشاهدتها عن بعد لذوات نورية و عقول

---

(١) اي من مراتبها النازلة و من فيضها المقدس مع حفظ مقام ذاتها عن دنس هذه الاوهام كما ان الموجودات الخارجية من فيض ذاته تعالى مع حفظ مقامه الشامخ عن الحدود وشوب الكثرات.

كلية عرضيةهى ارباب انواع الكائنات و اصول الحقايق و الذوات و عنداستوائها الحقيقى و بلوغها الى كمالها العقلى يكون ادراكها لها بصيرورتها عالماً عقلياً مضاهيـا للعالـم العينى باتحاد ماهيات الاشياء و حقايق المدركات مع وجودها النورى التجردى اتحـاد اللامتحصل و اللامتأصل مع المتحصل و المتأصل وفنائها فيه فناء الفيىء فى الشى و العكس فى العاكس و عند وصولها الى اعلى درجات كمالها العقلى و ارفع مراتب اشدها الروحى وصيرورتها عقلا بسيطا اجماليا هو كل الاشياء و تمامها تسير حينئذ خلاقـة للصـور التفصيلية النورية فعليهذه الطريقة لاتكون النفس التى هى اكمل الخليقة متحدة مـع مدركاتها العقلية فى جميع الحالات و تمام المراتب و المقامات حتى يستدل به على خارجية تلك الامور و الهيآت على تقدير تعميم القول بالاتحاد بالنسبة الى جميع المدركات و ثالثا بان اتحاد المدركات النفسية ليس مع تخوم ذات النفس فى مقامها السر والخفى و الاخفى بل انما اتحادها مع نورها الفعلى و فيضها الاقدس و المقدس كما سيصرح به فى مبحث الوجود الذهنى وذاك الفيض و الظهور و ان كان بوجه خارجيا الا انه وجود و ظهور للنفس و ليس وجوداً اصيلا لمدركاتها حتى يترتب به عليها آثارها ويصير مناط خارجيتها مطلقا و رابعا بان مراده (قده) اثبات خارجية تلك الامور حتى على مـذهب المنكرين للاتحاد و لذلك جعلها من هيآت النفس و طواريها انتهى ما قيل . و تحقيق المقام و ما هو النقض و الابرام فى هذ الكـلام يعرف من تحقيقاتنا فـى مبحث الوجود الذهنى .

قوله (قده) خارجية الخ (ص٣)

قيل عليه : ان هذا الاستدلال مبنى على مسلمية كون النفس خارجية عنـد الكل مع ان لازم مذهب اصحاب فيثا غورس القـائلين بمبدئية العدد للاشياء ؛ كون النفس من سنخ العدد الذى هو امر اعتبارى وكذا القائلين بكونها نسبة بين العناصر ومبنى ايضا على مقـدمة غير جلية ولا مثبتة لما هو المطلوب فى المقـام لان حاصل الاستدلال ان المعقولات الثانية المنطقية موجودة فى النفس لكونها هيأتها والنفس موجودة فى الخارج والموجود فى الموجود فى الشىء موجود فيه فهى اذن موجودة فى الخارج وهذا بظاهره

غير سديد . اما اولا فلان المراد من الخارجية ما يكون خارجا عن صقع النفس مطلقاً والا يلزم ان يكون الممتنعات والمعدومات المحضة خارجية لانها ايضا من هيأت النفس واما ثانيا فلان المعقولات الثانيه موجودة فى النفس بوجود غير اصيل وهى موجودة فى الخارج بوجود اصيل المعبر عنه بالوجود الخارجى فلا يثبت من هذا القياس وجود تلك المعقولات فى الخارج الذى هو المراد من كونها خارجية ولان هذا القياس لا يستمر فى كل ما يشاكله كما فى قولك الجالس فى السفينة موجود فى الماء مثلا والموجود فى الموجود فى الشيء موجود فى ذلك الشيء مع ان الجالس ليس بكائن فى الماء مع ان هذا الدليل على فرض تماميته معارض بالمثل وهو ان المعقولات الثانية المنطقية من عوارض المعقولات الاولى وهى بما هى معقولات اولى امور ذهنيه فيجب ان تكون هى ايضا ذهنية لا خارجية واجيب عن الاول بان كون النفس خارجية ضرورية غير قابلة للمنع وقول فيثاغورس ومن ذهب الى النفس نسبة تأليفية مأول وهو ايضاً مصرح بوجود النفس فى الخارج مع عدم منافاة مذهبه على تقدير عدم مأوليته لصحة الاستدلال نظراً الى قيام البراهين القطعية بل الضرورة والفطرة الانسانية على بطلانه وان الممتنعات والمعدومات المحضة انما تكون كذلك بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع الصناعى وانها بهذا الحمل من مخلوقات النفس ومنشأته باذن الله وحوله وقوته وعن الثانى والثالث بان المطلوب اثبات خارجية تلك الامور من جهة كونها هيأت الامر الخارجى لا من جهة كونها موجودة فى الامر الخارجى فلا يتوقف على المقدمة المذكورة حتى يرد ما ذكر مع ان تلك الامور من حيث كونها من هيأت النفس موجودة بالوجود الخارجى اذ يترتب عليها آثار كونها هيئة لها وخارجية كل شيء بحسبه وان كون الشيء الخارجى بحيث ينتزع منه الكلية عند وجودها فى النفس ونحوها وجود لها فى الخارج وان كانت بوجه آخر من الموجودات الذهنية فيتم المطلوب ولو على تقدير تشبث بذيل تلك المقدمة وعن حديث المعارضة فبكونه واضح المختلقية والفساد لان المعقولات الثانية ليست من هيأت المعقولات الاولى بل الجميع من هيأت النفس القائمة بها وكونها من عوارضها غير مضر بالمطلوب بعد ثبوت قيام الجميع بالنفس التى هى خارجية مع ان المقصود اثبات خارجية تلك المعقولات من بعض الجهات فلا

يضر به عدم خارجيتها بجهة اخرى على فرض تسليمه ومع انه يكفى فى رفع الاستبعاد عن كون المنطق من الحكمة ما افاده ولو سلم عدم وفائه باثبات خارجية موضوعه الا بالعرض انتهى فتأمل

قوله (قده) وكيف لا يكون من الحكمة الخ (ص۲)

قيل ما افاده فى هذا الوجه مباين مع الوجه الاول لان مقتضى الاول كون المنطق من الحكمة بالذات من جهة كون موضوعه من الاعيان الخارجية ومقتضى هذا الوجه كونه منها من جهة كونه آلة لها وفانياً فيها وبعبارة اخرى مقتضى الاول كونه منها بالاستقلال ومن جهة كونه ما فيه ينظر، ومقتضى الثانى كونه منها بالتبع ومن جهة كونه ما به ينظر وبين الامرين بون بعيد. مع ان كونه آلة لها يقتضى عدم اندراجه فيهـا لان الالة خارجة عن ذى الالة واجيب عنه بانه لا منافاة بين الامرين لجواز ان يكون مسائل المنطق مندرجة فى مسائل الحكمة من جهـة اندراج موضوعه فى موضوعهـا ومع ذلك تكون مسائله آلة لسائر مسائل الحكمة وبالجملة يكون ذا الرياستين رياسة الاستقلال ورياسة الالية وصالحا لان يكون ما به ينظر وما فيه ينظر ايضا من جهتين وهو بكلا النظرين من الحكمة. مع ان المقصود تكثير الوجوه حتى لو لم يسلم بعضها يثبت المطلوب من وجه آخر وما افاده المصنف فى المقام مأخوذ عن تحقيقات صدر المتالهين مع ادنى تغيير وما افاده مبنى على اصالة الوجود وسراية نوره فى كل شىء حتى الاضافات والاعتباريات بل وحتى فى نقيضـه ومقابله وان وجود كل شـىء بحسبه وسيجىء تحقيق هـذا المبحث فى مستأنف الكلام

قوله (قده) وانتفاع غيرها به الخ (ص۲)

قيل هذا جواب لسؤال مقدر تقديره انه لو كانت الالية مقتضيـة لاندراج المنطق فى الحكمة لاقتضى ذلك اندراجه فى علوم شتى لكونه آلة لجميع العلوم النظرية غير المتسقة ولا المنتظمة مع انه اذا لم تكن آليته مختصة بالحكمة يكون الحكم باندراجه فيها دون غيرها ترجيحاً من غير مرجح فاجاب عنه بان وضع المنطق انما هو لان يكون آلة للحكمة لا لغيرها من العلوم النظرية فيكون انتفاع غيرها به غاية بالعرض لا بالذات

فلا يكون اذن آلة لها حقيقة انتهى

قوله (قده) من منطق الخ (ص٢)

بيان لحكمة الميزان وانما سميت بالمنطق لانها تقوى النطق الظاهرى وتسلك بالداخلى مسلك السداد وبمبدء ذلك الفعل ومظهر ذلك القبول وهى النفس الناطقه سبيل الرشاد ويتم به جهاته ويحصل كمالاته وفيهذا التعبير اشارة الى ان المنطق هو الماء الذى به حيوة جميع العلوم النظرية وبه تحيى ارض قابليات النفوس من ظلمة الجهل والقوة بعد موتها من جهة هبوطها من عالم النور والحيات الى دار الغرور والممات وردها منه الى اسفل السافلين ومكمن القوة والامكان باخراجها من القوة والظلمة الى الفعلية والنورية وارتقائها الى اعلى عليين والمراد من عيونه امام باحثه الاربعة التى كل واحد منها ظهر عين من الانهار الاربعه التى فى الجنة اى جنة عالم العقل المشار اليها فى الكتاب الكريم اى مباحث التصورات ومباديها ومبحث الاقيسة ومبحث الصناعات الخمس ، واما المراد بها ابوابه التسعه من جهة ان كل واحد منها عين تنشعب عن ابحر العقول الطولية والعرضية او عن النفوس التسعة الفلكية وفى التعبير بالخرارة اشارة الى كثرة انتفاع العلوم بموائده وقيل الى ان محلها التى هى النفس الناطقه متحولة ذاتاً ومتحركة جوهراً فى كل لحظة و ان معقولاتها كثيرة الجريان من جهة اتحادها معها قوله واردها اى الوارد فى تلك العيون الميزانية وهو العالم بقواعدها المراعى لها وقيل هذا اقتباس من قوله تعالى **ولما ورد ماء مدين (الايه)** وفى التعبير بالورود اشارة الى ان مطالبه من ماء مدين عالم الامر اوحضرة الاعيان الثابتة وان واردها يكون كليم الله وجليسه ويكون ايضا كموسى بن عمران ع ذا يد بيضاء وذا عصى التسيار التى هى حية بحيوة الله ، وتسعى بنوره فى عالم الجبروت واللاهوت وتلقف ما تافكه العقول الوهمية الغير المنورة بنور المنطق من الاراء الباطله والاهواء الردية الخبيثة العاطلة وان نيل مطالبه لا يمكن الا بالورود والشهود لا با لاغتراف والاختطاف

قوله (قده) واردها قريحة الخ (ص٣)

القريحة فى اللغة اول ما يستنبط من البئر ويطلق فى الانسان على الغريزة التى

يستنبط منها العلوم والمعارف على ما نقل فى بعض كتب اللغة ، واورد على المصنف بان فى عبارته فى المقام من الاختلال وسوء التعبير مالا يخفى على الاصاغر فضلا عن الاعاظم والاكابر. وذلك لان مراده ان الوارد فى عيون المنطق يكون ذا قريحة طيارة هى اعلى مراتب القرائح المذكورة ولا يكون ذا قريحة سيارة هى اوسطها فضلا عن ان يكون ذا قريحة قطانة هى ادناها والعبارة المفهمة لهذا المقصود حقها ان تكون هكذا : « واردها قريحة طيارة لا سيارة فضلا عن ان تكون قطانه » ، وعبارة الكتاب مع انها لاتفهم ذالك المقصود توهم ان القطانة اعلى مرتبة من السيارة مع كونها ادنى مرتبة منها لكونها من القطن بالمكان اى الاقامة به كنى بها عن القريحة الخامدة الجامدة وعلى فرض كونها اعلى مرتبة منها كان حق العبارة هكذا:

«واردها قريحة طيارة لا قطانة فضلا عن ان تكون سيارة» لا ما ذكره فى الكتاب فعبارة الكتاب خارجة عن طريق الصواب على كل تقدير

ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد بوجوه، منها ان العبارة يحتمل انها كانت فى الاصل ما اشير اليها اولا فحرفت بتصحيف النساخ الى ما فى الكتاب ومنها ان مقصود المصنف ليس ما فهمه المعترض حتى يكون حق العبارة ما ذكره بل المقصود ان الوارد فى عيون المنطق لعلو شانه لا يمكن ان يكون قريحة قطانة اصلا بل يكون واجداً لاعلى مراتب القرائح وهى الطيارة فضلا عن ان يكون واجداً لاوسطها وهى السيارة يعنى انه اذا كان علوقدر وارد المنطق بحيث يبلغ الى مرتبة من شانها وجدان اعلى مراتب القرائح فبلوغه الى مرتبة من شانها وجدان اوسط المراتب بطريق اولى ، وهذا بخلاف الوارد فى سائر العلوم فان الوارد فيها قد يكون ذا قريحة قطانة واذا بلغ قدرها الى كماله يكون الوارد فيها ذا قريحة سيارة فقط فى الاغلب فلا يكون وجدانه لا وسط مراتب القرائح محققا الا اذا احرز انه بلغ الى كمال قدره وهذا كما يقال لمن يظن ان شان زيد ان يكون رئيس قرية مثلا ويشك فى لياقته لرياسة البلد ، ان زيداً لا يليق بشانه رياسة القرية بل من شانه ان يكون سلطاناً فضلا عن رياسة البلد ، اوالمعنى ان الوارد فى عيون المنطق لا يكون ذا قريحة قطانه بل هو ذو قريحة طيارة فضلا عن ان يكون ذا قريحة سيارة فان وجدانه له بطريق اولى ومنها ان مراتب القرائح ازيد مما ذكر فى الكتاب

بل لها مراتب اخرى بعضها فوق الطيارة وبعضها دونها فمن الاولى ما تسمى **بالحداسه** وهي التي تدرك المطالب كلها بالحدس الصائب من دون حركة فكرية ومنها **الطرافة** وهي التي تدركها في طرفة العين ومنها **البراقة**(١) وهي التي كالبرق اللامع في ادراكها ومن **الثانية السباحة** وهي التي تسبح في بحار العلوم كسباحة الحيتان في الشطوط والانهار وبعض هذه المراتب مختصة بالانبياء والاولياء والباقي قد توجد في سائر افراد الناس

ومراد المصنف ان وارد المنطق قريحة عالية الشان طيارة ومافوقها ولا يكون سباحة التي هي دون الطيارة فضلا عن السيارة التي هي دون السباحة وتقدير الكلام ان واردعيون المنطق قريحة عالية الشان لا تكون الا طيارة فمافوقها ولا يكون سباحة فضلا عن ان يكون سيارة واذا كان هكذا فلا يكون قطانة قطعاً وجزماً **ومنها** ان فضلا بمعنى تفضيلا ولا قطانة معدولة مثل لا حجر وهى خبر مبتداء محذوف والجملة صفة للسيارة اى وارد المنطق قريحة طيارة تفضيلا له من ان يكون قريحة سيارة هى لا قطانة **ومنها** انه (قده) لم يجعل القطانة من مراتب القرائح لغاية حقارتها وكونها غاية تسفلها في قوس نزولها وادعى ان عدم لياقة القريحة القطانة بشان وارد المنطق بل وارد سائر العلوم من المسلمات وجعل مزيته على سائر العلوم وجدان الوارد فيه للقريحة الطيارة مزيداً على وجدانه للسيارة من جهة وجدان العالي للسافل دون العكس بخلاف سائر العلوم لكون واردها واجداً للسيارة فقط فيكون عليهذا فضلا في كلامه بمعنى مزيداً وقيل وجوه اخر لا فائدة في ذكرها بعد وضوح المراد (٢)

---

(١) ومنها الملهمة وهي التي تلهم من ملهم الكل وانما لم يذكره لرعاية وفاق الاوزان

(٢) مثل ما قال الحاج ميرزا حسين السبزواري (الذي من اعاظم تلامذة المصنف قدس سره) عند ما استشكل عليه شيخنا المعظم.. وذلك ان استاذنا الاعظم - زيد افاداته حينما سافر الى الارض الاقدس - وهو في حداثة السن - لاقى السيد المذكور المبرور، بالاكرام ببلدة سبزوار وجرى بينهما ماجرى، حتى زيد الحوار بينهما كل يوم اعجابا له بل كل ساعة وآن اكراما منه عليه، الى ان دار البحث على هذا الاشكال فاقر السيد الجليل به واقبله ورد الكتاب واخطائه قائلا بان المصنف عند ما نظم منظومته في المنطق لم يشرحه بل لم يقصده ولكن علق عليه ابنه الفاضل شرحاً مفصلا حتى اتى كتابا ضخما مؤلفا من اكثر الكتب المعتبرة المنطقية . فلما عرض على ابيه مانسج، لم يقع منه مورد القبول لكثرة ما فيه من الفضول بالنسبة الى مارام المصنف من الاختصار والاضراب عن الاكثار فامره بتلخيصه بل وقد لخص بعضها بنفسه؛ فيحتمل قوياً ان يكون مثل هذه الفلتات من قلم ابنه او من تلخيصه لا من المصنف نفسه او من تصحيحه وانما اضرب استاذنا العزيز عنه لما من دأبه ان لا يتكلم في الكتاب الا بالتحقيقات العرفانية والحكمية . ولكن نقلناه منه سلمه الله وحفظه من الافات لكثرة مافيه من الفائدة التاريخية على من له دربة فيه . انتهى .

وكون اصل الايراد مناقشة في العبارة لايليق باهل التحصيل والدراية و لذلك طوينا كشحا عن التعرض بذكر وجوه الصحة والسقم في الايراد والجواب والله اعلم بالصواب.

قوله (قده) راء النور الخ (ص٣)

فيه اشارة الى ان علم المنطق علم يقيني لاتقليد فيه اصلا ولا احتياج في تعلمه الى علم آخر مطلقا ولا يشوبه ظلمة الجهل والخفاء ابداً فان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره و المنطق ظاهر بذاته من جهة عدم احتياجه الى علم آخر ومظهر لغيره من جهة احتياج غيره اليه فهو في العلوم آية نورالله الساري في الدراري و الذراري الذي لايحتاج في ظهوره الى شي و به يطرد ظلمة العدم عن كل شي ولذلك وصف النور بالحقيقي في قبال العرضي او المجازي اشارة الى انه من اشراقات نورالانوار جلت عظمته الذي هو نور السموات والارض وهو حقيقة النور وتمامه على قلوب المستعدين البالغين الى حد العقل بالفعل والعقل بالمستفاد المتحدين مع العقل الفعال وانه من العلوم الحقيقية التي هي نور يقذفه الله في قلب من يشاء لا من العلوم الرسمية التي هي قيل وقال كما قيل :

علم رسمى سر بسر قيل است و قال نى از او كيفيتى حاصل نه حال

قوله (قده) في الطريق الخ (ص٣)

اي طريق السفر الى الله وملكوته الاسنى من الاسفار الاربعة التي للسلاك العملي والنظري وفيه ايماء الى ان المنطق الحقيقي مطلوب لجميع المسافرين الى الله تعالى والسائرين الى ملكوته الاسنى الا ان بعضهم لا يحتاج الى تعلمه بل هو حاصل له بالفطرة او بالهام الله تعالى واعطائه

قوله (قده) كاف الخ (ص٣)

اشارة الى انه آخر ما تناخ عنده الرواحل وتتم به الوسائل وانه يراعي جانب المواد والصور(١) جميعا وتعصم مراعاته الذهن عن الخطاء في الفكر في كل واحدة منهما

---

(١) خلافاً لما ذهب اليه محمد امين الاسترآبادي ونقله عنه الشيخ الانصاري (قده) «من ان غاية ما يتكفل له المنطق الصور دون المواد» فرده سلمه الله بانه آخر ما تناخ عنده الرواحل الخ لمكان ان الصناعات الخمس متكفلة لبيان المواد وتميزها كما قرره المناطقة باستعانة الفطرة السليمة وتخوم الضرورة والبداهة بحيث لا يبقى فيه ادنى مجال للاشكال لذوى العقول فضلا عن الفحول

قوله (قده) لم يتكأده الخ ص(٣)

اشارة الى ان النفس الانسانية تخرج بالحكمة الميزانية من القوة المحضة الى الفعلية الصرفة وتبلغ الى التجرد التام بحيث لاتكل بكثرة الافكار وتراكم الانظار كما هوشان المجردين عن غشاوات المادة وظلمات الطبيعة

قوله (قده) صعود قاف الخ (ص٣)

فيه اشارة الى ان النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء وان حركة وارد عيون المنطق الى الله تعالى وعالم امره وحضرة اسمائه وصفاته تحولية طولية اى بنحو الحركة الجوهرية واتحاد العالم بالمعلوم والعاقل بالمعقول وانها تكون باتمام قوسى الصعود و النزل ونيل واردها بما هوغاية المأمول من الوصول الى نهاية مراتب الكمال ودرجات الاستكمال وهى الفناء فى ذات الله المتعال ومظهرية صفات الجلال والجمال وخروجه عن اقاليم الامكان وصيرورته من حملة عرش الرحمن ومحيطاً بجميع العلوم وتمام الصناعات كاحاطة قاف العقل الكلى و القلم الاعلى بذوات الممكنات وحقايق الموجودات بالنسبة الى اكثر افراد النفوس الانسية وان كان سير الكمل والمجذوبين بنحو آخر فصل فى مقامه و مقاره .

قوله (قده) اى قاف القلب الخ (ص ٣)

اعلم ان الروح الاعظم الذى هى الحقيقة الانسانية على ما افاده بعض حملة عرش العرفان كما ان له فى العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنفس الكلية واللوح المحفوظ والنور وغيرذلك، كذلك له فى العالم الصغير الانسانى الذى هو فى الحقيقة العالم الاكبر والنفس الرحمانى مظاهر واسماء والقاب وصفات وهى السر والخفى والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس لقوله تعالى فانه يعلم السر و اخفى. وقل الروح من امر ربى. ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب. وكلمة من الله وما كذب الفؤاد ما رأى. والم نشرح لك صدرك . و نفس وماسويها. وما فى الحديث الصحيح ان روح القدس نفث فى روعى . وان نفساً لن تموت حتى يستكمل رزقها... فيطلق عليه السر باعتبار ان ادراك نوره مختص بالراسخين

فی العلم باللّٰه تعالی والخفی لخفاء حقیقته علی العارفین وغیرهم والروح باعتبار ربوبیته للبدن وکونه مصدر الحیواة الحسیة ومنبع جمیع القوی النفسانیة و القلب من جهة تقلبه بین الوجه الذی یلی الحق فیستفیض منه الانوار وبین الوجه الذی یلی النفس الحیوانیة فیفیض علیها ما استفاضه من مبدعه علی حسب قابلیته اولتقلبه بین الاسماء اللطفیة والقهریة والتشبیهیة والتنزیهیة والجلالیة والجمالیة اوتقلبه بین ادراك الجزئیات والکلیات وکونه بین اصبعین من اصابع الرحمن، والکلمة باعتبار ظهوره فی النفس الرحمانی کظهور الکلمة فی النفس الانسانی، والفؤاد باعتبار تأثره من موجده، والصدر من جهة الوجه الذی یلی البدن لکونه مصدرانواره والروع باعتبار خوفه وفزعه من قهر المبدء القهار والعقل لتعقله ذاته وذات موجده و تقیده بتعین خاص والنفس من جهة تعلقه بالبدن وتدبیره ایاه وهذه العبارات والاستعارات کلها اشارات الی حقیقة واحدة واسامی والقاب لهویة فاردة تطلق علیها لاختلاف الجهات والاعتبارات و لکونها ذات مراتب و درجات او لاختلاف المشارب والاصطلاحات فی التعبیر عمالها من الاطوار والمقامات کما ان ما یسمی باصطلاح ارباب الحکمة بالعقل المجرد یسمی باصطلاح اهل المعرفة بالروح وما یسمی بالنفس الناطقة المجردة یسمی عندهم بالقلب اذا کانت الصور الکلیة مفصلة فیها مشهودة لها ویطلقون اسم النفس علی النفس المنطبعة الحیوانیة کماصرح بذلك المصنف (قده) فی بعض تصانیفه قال القلب والروح والنفس الناطقة واحدة عند الحکماء وفی اصطلاحات العرفاء الروح هی اللطیفة الانسانیة المجردة وعند الاطباء الروح هو البخار اللطیف المتولد فی القلب الصنوبری القابل لقوة الحیات والحس والحرکة و یسمی هذا البخار فی اصطلاح العرفا بالنفس والمتوسط بینهما المدرك للکلیات والجزئیات بالقلب فالقلب عند العرفاء جوهر نورانی یتوسط بین الروح بالمعنی الاول وبین النفس.. والروح باطنه والنفس مرکبه و ظاهره المتوسط بینه و بین الجسد وقد مثل فی القرآن الحکیم القلب بالزجاجة و بالکوکب الدری والروح بالمصباح والنفس بالشجرة الزیتونه الموصوفة بکونها مبارکة لاشرقیة ولا غربیة لازدیاد رتبة الانسان وبرکته بها ولکونها لیست من شرق عالم الارواح المجردة ولا من غرب الاجسام

الكثيفة والبدن بالمشكوة انتهى .

فظهر من هذا ان ما يطلق عليه الحكيم النفس الناطقة يطلق عليه العارف القلب بالاعتبار المذكور ولكن يستفاد من كلمات اهل العرفان اطلاقه على معانى اخرى كما قال بعض العارفين: لما كان اللحم الصنوبرى انما سمى بالقلب لمكان تقلبه بين الاعضاء من جهة كونه منبع حياتها ومركز جهاتها وجامع شتاتها و فعلياتها ومبدء آثار هـا و انوار ها وكانت الالفاظ موضوعة للمعانى العامة عندهم سمى كل ما كان كذلك بالنسبة الى امرا و امور قلباً له اولها ولهذا سميت النفس الناطقة المجردة واللطيفة الثالثة من اللطائف السبع والعقل الكلى والنفس الكلية والانسان الكامل والحضرت الالهية والمرتبة البرزخية الحاصلة فى كل واحدة من المراتب والمقامات والمواطن والحضرات الواقعة فى حاق الوسطية الكبرى ومركز كمال كل مولود من المواليد الثلثة بل كل موجود من الموجودات العلوية والسفلية؛ بالقلب لاتصافها بما ذكرناه بالنسبة الى بعض الاشياء او جميعها انتهى .

فعلم مما افاده ان للقلب فى عرفهم معانى عديدة و اطلاقات كثيرة و حمل كلام المصنف على اكثر هذه المعانى سيما الخمسة المذكورة اولا فى كلام هذا القائل وان كان ممكناً الان الانسب بالمقام مع ملاحظة ما ذكر بعد هذا الكلام ارادة احد المعنيين الاولين او مرتبة البرزخية الكبرى التى للانسان الكامل المكمل كما لايخفى ، والمراد من الصعود الى القاف بالمعنى المذكور خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل و بلوغها الى مقام الاطمينان و التجرد التام بالحركة التحولية الذاتية والسير الى الله و ولوجها ملكوت السموات والارض بالتولد مرتين ليصير مجلى الشرفين ومرآت الحضرتين وليكون من الموقنين بالله و كتبه ورسله بعلم اليقين اوعينه وحقه و خليفة له (تعالى) فى سموات عالم الارواح واراضى عالم الاشباح .

قوله (قده) الذى هو عرش الرحمن الخ (ص ۳)

العرش فى اللغة سرير الملك وله فى اصطلاح اهل الله و غيرهم اطلاقات كثيرة : من العلم الالهى والقلب بالمعنى الذى اشير اليه والفيض الاقدس والفيض المقدس

والممکن الاقرب الاشرف وجملة عالم العقول والنفس الكلية و الفلك الاقصى وعالم المثال والقدرة التامة الوجوبية والمشية النافذة الالهية وحضرتی الاحدية والواحدية والانسان الكامل واطلاقه علیها ه المعانی یکون علی سبیل الحقیقة بناء علی الاصل الذی اشرنا اليه سابقاً وانما اضاف العرش الى الرحمن و سمى القلب بعرش الرحمن لكونه مستوى الرحمة الرحمانية الوجوبية ومجلى التجليات الذاتية والصفاتية فی عالم الباطن كمستواية العرش الجسمانی للرحمة العامة الوجودية فی عالم الظاهر بحكم الرحمن على العرش استوى وما وردفی الاثر الصحيح ماوسعنی ارضی ولاسمائی ولكن وسعنی قلب عبدی المومن التقی النقی .

مثنوی :

گفت پیغمبر که حق فرموده است ‌‌ ‌ من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز ‌ ‌ من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مومن بگنجم ای عجب ‌ ‌ گرمرا جوئی در آن دلها طلب

شبستری :

مگر دل مرکز عرش محیط است ‌ ‌ که این چون نقطه آن دور محیط است

حلاج :

ای بادل شکسته ترا کار آمده ‌ ‌ درد تو مرهم دل افکار آمده
دیده متاع قلب مرا صد هزار عیب ‌ ‌ وانگه زروی لطف خریدار آمده
تو گنج بیکرانی وعالم طلسم تست ‌ ‌ خلقی باین طلسم گرفتار آمده
درهرچه هست پرتو نوروجودتست ‌ ‌ خود غیر تو کجاست پدیدار آمده
چندین هزارخانه ویکنور بیش نیست ‌ ‌ لیك اختلاف ازدر و دیوار آمده

وله ایضاً

در همه عالم نمیگنجی زروی کبریا ‌ ‌ لیك در گنج دل بشکستگان جا کرده ای

(وله ایضاً)

ای گنج سودای ترا گنج دلم ویرانه ای ‌ ‌ شمع تجلای ترا شبهاز جان پروانه ای

دل جای عشقت ساختم از غـیر تو پرداختـم

حاشا که سازم کعبه‌راچون کافران بتخانه‌ای

بل ذلك العرش الظاهری مثال هذا العرش المعنوی وصورته ولذلك جعل له ارکان کماجعل للظاهری علی‌ما ورد فی‌الخبر من ان له ارکاناً اربعة وعبرعنها بالنور الابیض والا صفر والاحمر والاخضر هی امثلة الانوار المعنویة الواردة علیه من حضرة اللاهوت والجبروت‌الاعلی‌والاسفل‌وحضرةالملکوت ولکن ارکان هذاالعرش الحقیقی خمسة بعددالحضرات الکلیة الالهیة ووجوهه الخمسة وهی‌ما یقابل غیب هویة الحق المعبر عنه بالوجه الخاص الذی لامدخـل فیه للوسائط الاسمائیة و مـا یقابل عالـم الارواح وما یقابل عالمی المثال المطلق والمقید و ما یقابـل العالم العلوی الـسماوی بحسب صورة صاحبه فی‌کل واحد من السماوات و ما یقابل العالم السفلی المعبر عنـه بعالم العناصر وانما صار وجوهه خمسة من‌اجل‌کونه الحضرة الخامسة من الحضـرات الخمس الالهیة و اختصاصه باحدیة جمع الحقایق والحضرات و احاطة مرتبته بجمیع المراتب والدرجات ولذلك صار عدد الکلیات والمعرفات والقضایا الکلیة وجهـاتها و الاقیسة والموازین‌والصناعات‌التی هی العمدة من‌مطالب‌علم المنطق الذی هو زینة ذلك العرش ومفتاح‌ابوابه؛ خمسة من جهة ان الظاهرعنوان الباطن کذا قیل فتبصر .

قوله (قده) وهو عالم العقل الخ (ص۳)

قد مرسابقا ان لعالم العقل اسامی والقاباً کثیرة من عالم القضاء والامر والابداع والجبروت و القلم وام الکتاب وغیر ذلك وان الممکن الاقرب الاشرف یسمی بالقلم الاعلی اخذاً عن قوله تعالی‌علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم وانه سمی‌ذلك العالم بالقلم‌کما سمیت النفس الکلیة باللوح المحفوظ وعالم القدر من جهة اشتمـال کل ما فیهذا العالم علی فعلیات ما دونه بنحو الجمع والوحدة والبساطة وکونه واسطةلافاضة کمالاته فی افاضة الصور العلمیة علی النفوس الکلیة والجزئیة التی‌هی الواح لتلك الاقلام الالهیة وفی افاضة الصور الوجودیة علی الاجرام والمواد الامکانیـة وان هـذا الاطلاق انما هوعلی سبیل الحقیقة بناء علی وضع الالفاظ للمعانی العامة و فی حمـل

القاف على العقل الكلى اشارة الى ان مدارج الوجود دورية وانه لاتكرار فى تجلى الله وان العقول الصاعدات مكافئة بل متحدة مع الباديات وان النفس فى سيرها العروجى الكمالى تتصل بعالم اللاهوت الذى هو فوق حضرة الجبروت من جهة ان الصعود على الشى يستلزم التفوق عليه ولايتحقق التفوق والاحاطة بالعالم العقلى الابطى بساط عالم الامكان وخرق حجب الاكوان وان بدوها وختامها هوالحق تعالى كما بدأكم تعودون فافهم .

قوله (قده) بقدم المعرفة الخ (ص٣)

متعلق بقوله صعود قاف الخ واضافة القدم الى المعرفة بيانية او بمعنى اللام وهذا الاطلاق ايضاً على سبيل الحقيقة على مذاق اهل المعرفة كمامر غيرمرة و على مذاق الادباء اضمار التشبيه اى تشبيه المعرفة بالماشى على رجليه فى النفس استعارة مكنية واثبات القدم لها استعارة تخييلية وفيهذا اشارة الى اتحاد السالك والطريق فيهذا السير الصعودى و معراج التحليل ولو حمل القاف على قاف القلب فيدل على اتحاد السالك والطريق و المسلوك اليه .

قوله(قده) به انطوى الزمان والمكان الخ (ص ٣)

اعلم ان المجردين عن جلباب البشرية و الصياصى الناسوتية والمنسلخين عن العلائق الطبيعية وغشاوات الهيولى والمنغمسين فى انوار عالم اللاهوت و الجبروت واشراقات قواطن حضرة الملكوت لمكان استقرارهم على عرش الرحمن والتجرد عند مليك مقتدر و جلوسهم على كرسى الرفعة والكبرياء والعظمة والتقدس عن الفناء والتجدد وبيتوتتهم عند ربهم الذى هوصرف الوجود المنزه عن جميع القيود والحدود وتحققهم بالوجود الحقانى والكينونة الربانى الصمدانى غير مقيدين بقيود الاجسام المادية والموجودات الطبيعية ولا محكومين باحكام نشأة الزمان والمكان وعالم الجهات والاوضاع بل اجسادهم المطهرة وابدانهم الشامخة لمكان مجاورتها بل اتحادها مع ارواحهم الكلية صار عين روح الله ونوره وصارت السموات مطويات بيمينهم التى هى يمين الله بمقتضى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، و مارميت اذرميت

ولـكن الله رمى وعوالم الامر والخلق ونشأت الملك والملكوت محتويات مجتمعات فى كلمات وجوداتهم التى هى كلمات الله كما قال المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند نى از گزاف	جسم پاكان عين جان افتاد صـاف
گفتشان و نقششان و نفسشـان	جمله جان مطلق آمد بـى نشان
جان دشمن دارشان جسميت صرف	چون زيزدان نزداو اسمست وحرف
اين بخاك اندر شدو كل خاك شد	و اين نمك اندر شدو كل پـاك شد

فلذلك تمكنوا مع كونهم فى جلابيب من ابدانهم الناسوتية التى قد نضوها ورفضوها من الظهور فـى كل مكان وجهـة فى حال كونهم فى مكان آخـر وجهة اخـرى بصورة واحـدة او بصور مختلفة و كـذا من الاتيان بالافعال الزمـانية مثـل طى المسافات البعيدة و ايجـاد الحركات و الافاعيل الكثـيرة فى زمان قليل بل دفعة واحدة دهرية سرمدية كما عرج سيد الانبياء الى السموات العلى ومقام قاب قوسين او ادنى فى لحظة ورجع منها الى الارض السفلى وكان (ص) ايضا يرى من خلفه كمايرى من قدامه ولم يكن لبدنه ظل وكذا تمكنوا من ان يبقوا فى هذا العالم الى اخر الدنيا و كذا من قلب الحقايق و المشى فى الهواء والاماتة والاحياء الى غـير ذلك من معجزات الانبياء و كرامات الاولياء و بالجملة نسبة العالم الكبير الى ارواحهم الكلية بوجه نسبة الابدان الشخصية الى النفوس الجزئية فلهم ان يتصرفوا فيه بماشاؤا و كماشاؤ واهذا وان كان لتصوير كيفية طى الزمان و المكان لهولاء المكرمين وجوه اخـرى من الايجـاد والاعدام و الخلع و اللبس و القبض و البسط و الكمون و البروز والانشاء والخلاقية و القاء الظل ونحو ذلك مما هو فى الكتب مذكور و فى الالسنة مشهور ولكن هذا الوجه ادق و اتقن مع جريانه فى كل موجود يكون فى طول موجود آخر فان وجود الدانى مع جميع احواله و احكامه مطوى بيد العالى بل كل سافل بالنسبة الى العالى فى الطـوليات كقطرة مداد الى بحر عظيم لا ساحل له فكيف يتصوران يتقيد بقيوده ويتحدد باحكامه و حدوده و منه يظهر سر ماروى من رؤيته (ص) الجبرئيل و قدا طبق الخافقين كمـا اشار اليه المولوى المعنوى فى المثنوى .

چونکه کرد الحاح و بنمود اندکی هیبتی که، که شود زان مندکی
شهپری بگرفت شرق و غرب را از مهابت گشت بیهش مصطفی

سیما بالنسبة الی الانسان الکامل الذی هو اعلی العوالی و البالغ الی قصوی المجد و المعالی و هو مظهر القدرة التامة الالهیة و المشیة الازلیة الوجوبیة و الروح القدس فی الجنان الصاغورة ذاق من حدائقه الباکورة کما قیل :

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل

و هذا هو المراد من طی الزمان و المکان للکاملین بحسب تصرفاتهم الناسوتیه و افعالهم الظاهریه و اما بحسب افعالهم الباطنیة و ادراکاتهم و تعقلاتهم الکلیة فمعنی طی الزمان و المکان بحسبها ان تصیر ادراکاتهم العقلیة کلها دفعیة غیر زمانیة و لامکانیة بصور مجردة کلیة بسیطة وسیعة غیر متعینة و لامحدودة بل محیطة بکل صغیر و کبیر جامعة لکل رطب و یابس متساویة النسبة الی جمیع الافراد و الامکنة و الاوضاع و الجهات خلاقة للتفاصیل فعالة للمعالیل من جهة اتصال ابحر علومهم ببحر عالم اللاهوت و موطن علم بارء الملک و الملکوت فان النفس مادامت فی مرتبة الخیال او العقل بالقوة غیر متحولة الی العقل بالفعل و لامترقیة الی حد العقل بالمستفاد و الاتحاد بالعقل الفعال و الفناء فی الحق المتعال تکون ادراکاتها تدریجیة، زمانیة، متقدرة، او متعینة محدودة غیر عاریة عن الغشاوات الطبیعیة و الاضافات المادیة و اذا جاوزت عن هذا الحد و بلغت الی الحد المذکور صارت ادراکاتها العقلیة دفعیة دهریة سرمدیة محیطة بجمیع الافراد منطویة فیها جمیع الازمنة و الاوضاع و الجهات و الامکنة لکن بناء علی القول بان الادراک بنحو الارتسام او الاضافة المقولیة و نحوه یکون تلک السعة و الاستیعاب الذی للمدرک للمدرک بالعرض و علی القول بانه بنحو الاتحاد یکون له بالذات لطی بساط الاثنینیة و البینونة بینهما علی هذا القول و یقال فی حقهما **فکانما خمر و لاقدح و کانما قدح و لاخمر** و هذا هو المراد من قول المصنف سیما بناء علی اتحاد العاقل بالمعقول ثم لما کان نیل السلاک النظری و السائرین الی الله بقدم المعرفة بهذه البغیة العظمی و السعادة القصوی و البهجة الکبری بتوسط المنطق قال قده به انطوی الزمان الخ فتبصر

قوله (قده) كلية هذا العلم الخ (ص٣)

قيل المراد بالكلية هنا اما ما يقابل الجزئية بمعنى الفرعية و الجزئية الاضافية لا الحقيقية لان اتصاف العلم بالجزئية بهذا المعنى بجزئية موضوعه وسائر اجزائه والجزئى بما هو جزئى لا يكون مبحوثاعنه فى العلوم اصلا فيكون فيه اشعار بكون المنطق من امهات العلوم العقلية و الصنايع النظرية من جهة انتفاع جميع العلوم بموائده و كلية مباحثه و قواعده وكونه غير مختص بدورة وكورة و ملة دون ملة ولكونه ما به ينظر الى الفلسفة الاولى التى هى اصل جميع العلوم وتمامها وقائدزمامها وما به ينظر الى الشى لفنائه فيه هو هو واما ما هو مصطلح ارباب الذوق اى السعة الوجودية نظراً الى ان العلوم العقلية من اشراقات المبدء الاعلى بتوسط العقول الفعالة القدسية على النفوس الناطقه الانسية و اشراقات نور الانوار و تلك الانوار الالهية شاكلة ذواتها النورية فى الاحاطة و السعة الوجودية بمقتضى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته و عدم امكان اثمار الشى لضده ونده و حسبان ان الكلية بهذا المعنى من خواص الوجودات و ما يبحث عنه فى المنطق من سنخ المفهومات يبطله ماغبر وآت من كون العلم مطلقا من سنخ النور و الوجود وان كان المعلوم احيانا من سنخ المفاهيم و الماهيات مع ان حكم الوجودات يسرى الى مااتحدت بها من العناوين و الماهيات و عليه، ففى هذا الكلام مع الاشعار بما سبق اشارة الى ان علم الميزان من العلوم العرشية و البارقات الالهية لا من الصنايع الرسمية و الفرق بين العلم و الصناعة على ما قيل باعتبار الرسوخ فى الصناعة دون العلم و باطلاقها على مثل الحياكة و الخياطة و النجارة و نحوها مما يحتاج فى حصوله الى مزاولة العمل وعدم اطلاق العلم عليها وفى التعبير عن المنطق بالعلم اشارة الى انه من العلوم رداً على من زعم انه آلة لها فلا يكون منها لان وجود الالة ربطى و وجود ذيها نفسى فلا تجمعها حقيقة واحدة ولاستلزام دخوله فيها الالية للشئى لنفسه غفلة عن انه علم فى نفسه و ان كان الة لغيره وانه ليس الة لجميع العلوم حتى المتسقة منه (كالرياضيات) و نفسه وعن ان كونه آلة لها بمعنى كونه ميزانا لها يؤكد كونه منها وان وحدة حقيقة العلم وحدة جمعية غير عددية فلا تنافى جمعها بين المتضادات و اتصافها بالمتقابلات ...

قوله (قده) اعنى الالهى الاعم الخ (ص۳)

الحكمة التى مر تفسيرها فى سالف الكلام تنقسم بالقسمة الاولية الى الحكمة النظرية و والعملية الى علم الاخلاق وتدبير المنزل و السياسة المدنية، والنظرية الى الالهى و الرياضى و الطبيعى والالهى الى الالهى بالمعنى الاعم والالهى بالمعنى الاخص ويعنى بالاول العلم باحوال اعيان الموجودات التى لاتحتاج فى وجودها الذهنى والخارجى الى المادة وان قارنتها احيانا و بالثانى العلم باحوال مالايحتاج فيه اليها ولايقارنها اصلا ولارسال موضوع الاول وعدم تقييده بخصوصية سمى بالاعم كماسمى من جهة احاطة موضوعه بكل الامور وتقدمه على جميع الاشياء بالعلم الكلى والفلسفة الاولى وماقبل الطبيعة ومن جهة تاخره فى التعليم مابعدالطبيعة: وسمى لثانى من اجل تقيد موضوعه بالوجوب الذاتى و التجرد عن المادة مطلقا بالاخص وقد نقل فى حاشية الكتاب عن شرح حكمة الاشراق كلاماً وافيا ببيان تفاصيل الاقسام و تفاسيرها اكتفينا به لئلا يطول الكلام فتكل به الافهام ثم لماكان العلم الالهى بالمعنى الاعم اعم العلوم وافضلها و اشرفها واوثقها من حيث الموضوع والمسائل ومن جهة الغاية والدلائل وكان محتاجاً اليه لجميعها وله الرياسة المطلقة بالنسبة اليها جعل صناعة الميزان آلة له و منتسباً اليه مع انتفاع كل العلوم بموائدها ايماء الى انه المقصود بالاصالة من وضعها

قوله (قده) فيجعل النفس الخ (ص۳)

قيل اى اعداداً على مذاق القوم وايجابا على مذاق ارباب الذوق فتأمل

قوله قده سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول الخ (ص ۳)

قدتشتت الاهواء واختلفت الاراء فى كيفية ادراك النفس للاشياء فذهبت طائفة الى انه بحصول اضافة مامقولية بين المدرك والمدرك بدون ان يحصل منه فيه اوعنده امراو يقوم به شى وذهبت اخرى الى انه بحصول اضافة نورية اشراقية فى التخيل الى عالم المثال وفى التعقل الى العقل الفعال ، وراى آخرون انه فى التعقل بحصولها الى العقول العرضية وبتلقى ارباب الانواع ومشاهدة المثل النوريه وذهب فريق الى انه بحصول مثال المدرك وشبحه فى المدرك ، وآخر الى انه بحصول حقيقته ومهيته عنده امامع بقائه على حقيقته عند حصولها فيه اوعنده كماهو رأى الاكثر اوبدون بقائه عليها بل انقلابها الى مقولة الكيف

كما ذهب اليه سيد اهل التدقيق ، وعلى الاول قيام شبحه به ايضاً كماراه بعض المتكلمين او بدون قيامه به بل حصول حقيقته عنده فقط اما بقيامها به بالقيام الحلولى كما هو راى اهل النظر ، او بالقيام الصدورى فى مطلق الادراك ، اوفى الادراك الحسى من الحس الظاهر والباطن فقط كما هو مشرب اهل المعرفة وكثير من المتصوفة وذهب صاحب ايساغوجى واكثر المشائين وجمع من الاقدمين الى انه باتحاد المدرك مع المدرك بالذات والعاقل بالمعقول او بالعقل الفعال ، وذهب بعض الفحول الى انه فى الادراك الحسى بالخلاقية و الانشاء وفى الادراك العقلى فى بداية الادراك بتلقى ارباب الانواع وبالاتحاد عند كماله وبالخلاقية والابداع عند غاية استكماله ، والقول بالاتحاد كان متلقيا بالقبول عند العرفاء والمكاشفين كما اشار اليه قدوة العارفين بقوله

ای برادر تـو همه اندیشه‌ای — مابقی خود استخـوان و ریشه‌ای

گر گلست اندیشه تو ، گلشنی — ور بود خاری ، تـو هیمه گلخنی

وكان مذهباً شنيعاً عند حكماء الاسلام وفلاسفة المتاخرين لانه كان بعيد الغور صعب المنال لم يتيسر بلوغ معالم نجده لغير ارباب الذوق والحال حتى وصلت النوبة الى كميت الحلبة ومحيى قواعد الحكمة وباليات رمائم عظام الفلسفة افضل فلاسفة المتاخرين صدر الحكماء والمتالهين (قده) فحقق هذه المسئلة وغيرها من امهات المسائل واثبتها باوثق البراهين والدلائل بتاسيس اصول فلسفية وتشييد اركان قواعد ذوقية اشراقية من سرابية الماهية واصالة الوجود فى الجعل والتحقق ومساوقته مع الوحدة والتشخص وكونه حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة غير متباينة بالافراد قابلة للشدة والضعف والتضعف والاشتداد وانه كلما كان ابسط وفى التحصل والتحقق اقوى كان احاطته بالمعانى وجمعه الكمالات وشتات ماتفرق منها فى غيره من الموجودات اكمل و اوفى وان مرجع العلم والادراك مطلقا الى نوع من الوجود النورى وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات فى نفسه وللمدرك واحد الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمات وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجى انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى فى مبحث الوجود الذهنى من الفلسفة

الاولى ومبحث علم الواجب تقدس وتعالى ولكن لما كان الحوالة موجبة لملال الخاطر و كلال الناظر وتحير البادى وتكدر الوارد والشادى فنشير اليه بطريق الاجمال حسبما يقتضيه المقام والحال و نقول مجمل مرامه حسبما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللا متحصلين او بين اللامتحصل و المتحصل و الاول والثانى مساوقان لاتحاد الاثنين المستلزم لاجتماع النقيضين فبقى ما يمكن وقوعه محصوراً فى ثانى الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية للمدرك بالعرض بحدها مع الهوية العينية للمدرك بنحو تجافى العالى عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه اومهيته مع ماهية المدرك او مفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثانى بل المراد اتحاد ماهيات المدركات مع وجود المدرك اتحاد الفيىء مع الشيء واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها فى وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة فى النور الشديد القوى و العقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى فى مقام شعب الصدع و الكثرة فى الوحدة وبسط نوره الفعلى واضافته الاشراقية على جميع المدركات كل فى مرتبته وحده فى مقام صدع الشعب والوحدة فى الكثرة بحيث يكون ماءمدين وجود المدرك وعين حيات حقيقة العاقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات و منبجس تمام الماهيات و الحقايق الامرية والخلقية للمدركات ويصير فى نهاية سيره الاستكمالى وغاية تحوله الذاتى شمساً مضيئة يستضيىء بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات وعالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ومرآتا يترائى فيها حقايق الاشياء ومعلماً بجميع الاسماء وخليفة لبارء الارض والسماء تحول الحبوب والبزور من القشرية المظلمة الكثيفة الى اللبية ثم الدهنية ثم النارية الشفافة ثم الى النور ونور على نور المظهر لكل ضوء و نور واستدل عليه المصنف بما نقل عن اسكندر "افريدوس من باب اتحاد المادة بالصورة نظراً الى كون النفس فى مقام العقل الهيولانى مادة للصور المعقولة ونسبتها اليها نسبة اللامتحصل الى المتحصل وهى اتحادية لا انضمامية و آخر بما ثبت فى مقاره من كون كل عاقل مجرداً عن الكونين مطهراً عن النقص والرين وماهو كذلك بسيط الحقيقة سازج الذات و الهوية وهو كل الاشياء وتمامها و صاحب الاسفار (قده) ببرهان التضايف الذى هو عند المصنف عار عن الاعتبار وعندنا فى

غاية التمام و نهاية الاستحكام كما بيناه فى حواشى الكتاب والاسفار وتقريره بنحو الاختصار حسبما يستفاد من كلامه زيد فى علو مقامه بعد احكام ماسلف من الاصول والقواعد واتقان ان مرجع العلم والتعقل مطلقا الى نوع من الوجود الخالص عن شوب القوة و النقصان والعدم والفقدان وان الصورة المدركة بالذات والمعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للمدرك والعاقل شى واحد بلا اختلاف جهة وتكثر حيثية؛هو انه قدصح عند جميع من برع فى الحكمة اليمانية والفلسفة الالهية بل شهد به قائم البرهان وصدقته الضرورة و الوجدان ان الصورة المعقولة بالذات والمدركة بالحقيقة موصوفة فى حد ذاتها ومحض حقيقتها بالتجرد عن المادة والتنزه عن علائقها وموجودة بالوجود الفعلى النورى الادراكى ولا شان لها الا ذاك الشان و هذا الوجود هو ملاك مدركيتها بالفعل سواء كان تجردها بالفطرة او بتجريد مجردا ياها فهى فى حريم ذاتها وتخوم جوهر حقيقتها مع قطع النظر عن جميع الاغيار وتجريد النظر والاعتبار متصفة بالنورية الفعلية والمعقولية الحقيقية التى هى مبدء المعقولية ومنشأها وعين وجودها فى نفسها الذى هو عين وجودها للعاقل سواء عقلها عاقل خارج عنها ام لا و لان المعقولية لا تتحقق بدون العاقلية لمكان التضايف بينهما ولا يكفى فى ذلك عاقلية النفس لوفرضت مغايرة لها مباينة اياها وكذا كل ماكان مغايرا لها لان المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جميع الاغيار فيجب ان تكون متصفة فى هذا الحد و تلك المرتبة بالعاقلية والمدركية التى هى عين ذاتها ايضاً فهى اذن فى حد ذاتها وجوهر حقيقتها عاقلة ومدركة كما انها معقولة ومدركة فى هذا الحد وهذا هو المعنى بالاتحاد والله الموفق للرشاد والسداد ولا ينتقض هذا بالعلية و المعلولية و ماضاها هما وذلك لان المعلول بالذات لكونه ربطا صرفا و فقرا محضا معلول بالعلة وبالنظر اليها لابذاته ومع قطع النظر عنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لماذريت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مباينات ذاته و مغايرات حقيقته و معلولية المعقول بالذات لغيره و احتياجه الى العلة الاعدادية او الايجابية احيانا لايقتضى توقف لحاظ معقوليته عليها و احتياجها اليها مطلقا من حيث كونه معقولا والا لتوقف كل معقول بالحقيقة والذات لكل عاقل ولو للذات حتى الحقيقة المقدسة

الوجوبية عليها وهذا مما قضت ببطلانه الضرورة والاتفاق وحكمت بفساده قاطبة الانظار و الاذواق. وحسبان ان اتحاد العاقلية والمعقولية مستلزم لاتحاد المتقابلين الذى لاريب فى امتناعه عند الفريقين مع نقضه بعلم المجرد بذاته؛ يدفعه تذكر ماتقرر فى مقاره من ان مطلق التضايف ليس من التقابل الذى يمتنع اجتماع اطرافه فى الصدق على ذات واحدة من جهة فاردة وبيان اخر لوكان المعقول بالذات مباينا مع العاقل لامكن اعتبار تحقق كل واحد منهما مع عزل النظر عن الاخر لقضاء الاثنينيه بذلك وهذا فرع ان يكون للمعقول بالذات وجود سوى ذاك الوجود وشان غير هذا الشأن مع ان وجوده فى نفسه ووجوده للعاقل واحد ولاشان له غير المعقولية بالفعل فالاعتبار المذكور محال و الاتحاد بينهما ثابت وهو المطلوب هذا مجمل الكلام فيهذه المسئلة التى كلت عن دركها الافهام والتفصيل يطلب من حواشينا على مبحث الوجود الذهنى من الاسفار وهذا الكتاب والله هو المسدد للصواب .

قوله (قده) وبه عصمة الخ (ص٣)

فيه اشارة الى ان النفس تصير بالمنطق معصومة عن الذنب فى الافكار و الخطاء فى الانظار بل بوجه آخر تصير به معصومة عن الخطاء فى الاقوال ايضا الذى هو مبدء للعصمة فى الاعمال و الافعال التى هى خير تلك لانها تصير بها بالغة مقام الاطمينان ومطهرة عن ارجاس الطبيعة وادناس الامكان واهلا لجنة الذات و الصفات ومظهرة لغرائب الايات وعجائب خارقات العادات وتتصل بالعقول القاهرات .

قوله (قده) زلة علمية وعملية الخ (ص٣)

فيه اشارة الى مامر سابقا من احتياج النفس فى العقل العملى ايضا الى المنطق من جهة احتياجها فيه الى استنباط آراء كلية هى مبدء افاعيلها القلبية و القالبية فتلك الصناعة اى صناعة المنطق عاصمة للقوة العاقلة فى العلوم النظرية و العملية جميعاً

قوله (قده) يبدو جناحا العقل الخ (ص٣)

تشبيه العقل فى النفس بالطائر استعارة مكنية واثبات ماهو من ملائماته له استعارة

تخييلية واطلاق الطائر على العقل على سبيل الحقيقة عند ارباب الذوق من جهة وضع الالفاظ للمعانى العامة مع ان المراد من الطيران الطيران المعنوى بالحركـة التحولية الذاتية والعقل فى عرفهم على ماافاده بعض الاعاظم اطلاقات كثيرة منها الشى الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها ومنها الغريزة التى بها يحصل للانسان التميز بين الحسن والقبيح والشر والخير من الافعال والاقوال ومنها العقل الذى يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه اوينفيه العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الراى من المقدمات المقبولة و الاراء المحمودة ومنها مايذكر فى كتاب الاخلاق و يراد بـه المواظبة على الافعـال التجربية والعادية ليكتسب بها خلقا وعـادة و يسمى بالعقل العملى ومنها مايذكر فى كتاب البرهان ويعنى به قوة النفس التى يحصل بها له اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس وفكرة بل بالطبع والفطرة ومنها مايذكر فى العلم الا لهى وما بعدالطبيعة اى الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا ومنها المذكور فى كتاب النفس المسمى بالعقل النظرى وهى القوة العلامة الواقعة على العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالمستفاد والعقل الفعال ومنها المسمى بالعقل العملى ومنها مجموع القوتين المسماتين بالنظرى والعملى ومنها ماورد فى الاخبار والاثار وهو ماعبد به الرحمن واكتسب به الجنان ومنها النفس الناطقه الانسانية المدركة للكليات الفاعلة للخيرات والحسنات الى غير ذلك من الاطلاقات والمراد منه فى المقام اما المعنى الاخير ان جعلت الاضافة بمعنى اللام واما كل واحد من العقل النظرى والعملى ان جعلت بمعنى من على بعد كما قيل . . . ثم انهم يعبرون عن النفس الناطقة بالطائر القدسى والحمامة والورقاء ونحوها كما عبر عنها بها رئيس الحكماء والفلاسفة فى قصيدته العينية بقوله (قده)

هبطت اليك من المحل الارفع	ورقـاء ذات تعـزز و تمنع
محجوبة عـن كل مقلة عارف	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع
انفت وما انست فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقـع

الى آخر القصيدة ايماء الى انها ليست لها حد معلوم ومقام معين في طور الكمال ومظهرية الحق المتعال وانها طيارة في فضاء الملك والملكوت وجو الجبروت واللاهوت من دون ان تقف على حد و مرتبة وان ماواها ووكرها حظيرة القدس وحضرة الانس وسدرة منتهى العقل وشجرة طوبى الولاية والخلافة لان الطائر ياوى غالبا في الاشجار وقلل الجبال، او كناية عن انها كحمامة يترصد لاصطيادها عقابان فتارة يختطفها عقاب العقل الكلى عن العالم السفلى والحضيض الجسمانى الى العالم العلوى و اوج الفضاء القدسى وتارة يختطفها عقاب الطبيعة ويصطادها ويهوى بها الى الحضيض السفلى، والى انها تطير بالاخرة بعد خلاصها عن سجن الطبيعة وصيصية البدن الى ماحبطت منها من العوالم الالهية والنشآت الابداعية الامرية ولا تستقر في اسفل السافلين من عالم المادة لان كل شيء يميل الى اصله وينجذب الى جنسه كما قال المولوى :

هر كسى كو دور ماند از اصل خويش

روز گارى باز جويد وصل خويش

وقال ايضاً :

چون نباشد عشق را پـروای او	او چو مرغى ماند بى پرواى او
پر و بال ما كمنـد عشق اوست	مو كشانش ميكشد تاكوى دوست

وفي قوله يبدو جناحا الخ اشارة الى ان ادراكات النفس على سبيل الكمون والبروز و ان الجناحين كامنتان في باطن ذاتها و مكمن حقيقتها و ان المنطق يبرزهما من الباطن واللاهوت على وزن فعلوت من لاه بمعنى استتر وهى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية ، اى الهاهوت التى هى : مرتبة الاحدية، واللاهوت التى هى مرتبة الواحدية وحضرة الاسماء والصفات ونشأت الاعيان الثابته ، والجبروت التى هى عالم العقول، والملكوت التى هى حضرة النفوس وعالم المثال، والناسوت وهى عالم الملك والشهادة، والكون الجامع وهو الانسان الكامل المكمل فافهم وتبصر

(ص٣)

قوله (قده) يأوى لاوج الخ

انما شبه حضرت اللاهوت التى هى الحضرت الثانية من الحضرات الست الكلية

الالهية بالاوج لانها كما عرفت اعلى نقطة من ذاك الفلك و ابعد نقاطها من المركز و شبه عالم الناسوت الذى هو الحضرة الرابعة منها بالحضيض لكونه اقرب نقطة منها اليه ويمكن ان يراد من اوج اللاهوت حضرة الخامسة ومن حضيض الناسوت مقر الطبيعة و مكمن القوة ، فعلى الاول فالاضافة بيانية وعلى الاخير هى بمعنى اللام او بمعنى فى وشبه الانسان الكامل بالفلك الخارج المركز لخروج مركزه الذى هو نقطة مدار شمس حقيقة الوجوب وهى قلبه التقى النقى عن العالم من جهة برائته عن الحدثان و خروجه عن الاكوان وتنزهه عن سمات الامكان وكونه متسع الرحمن و جليس الملك الديان . وايواء العقل لاوج اللاهوت من حضيض الناسوت كناية عن وقوع صديق النفس الناطقة القدسية ـ من جهة نزولها الى اسفل السافلين من الطبيعة وهبوطها الى هاوية الجهل و الظلمة بعد كينونتها السابقة فى النشآت العالية ـ فى غيابة جب المادة و جهنام الهيولى وسجن الزمان والمكان ومعدن القوة والنقصان وخروجها من ذاك الجب وعروجها منه الى سماء العقل بادلاء سيارة واردة تلك النشاة من قواها العلامة والعمالة المنورة بنور الحق المتعال وبامداد العقل الفعال.

قوله (قده) ينتفع الكل الخ (ص۲)

قيل فيه اشارة الى ان ارباب العلوم المتسقة المنتظمة ايضا ينتفعون بعلم المنطق وان لم يكن انتفاعهم به كانتفاع ارباب سائر العلوم النظرية و ذلك لان علم الهندسة متكفل لبراهين العلوم الرياضية وهذا العلم يستعين بالاقيسة المنطقية من قبيل قياس المساوات والاقيسة الاقترانية والاستثنائية ونحوها مثل مايقال فيه هذه الزاوية مساوية للزاوية الفلانية وهى لزاوية كذائية فهذه الزاوية مساوية لها ايضاً ومثل مايقال لو لم تكن هذه مساوية لتلك لكانت اما اعظم منها او اصغر و كلا الشقين محال والتالى باطل فالمقدم مثله ومثل مايقال زوايا هذا الشكل مساوية لزاوية المثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين فزوايا ذاك الشكل كذلك نعم ارباب هذه العلوم لايحتاجون الى تعلمه لان قواعده الارتكازية كافية فى استنباط مسائلها فافهم

قوله (قده) بذى الموائد الخ (ص ۳)

فيه اشارة الى ان علم الميزان هى المائدة الالهية [التى سئل حواريو النفوس

المناطقة القدسية الروح الاعظم القدسی الالهی ان تنزل علیهم تلك المائدة العقلية من سماء عالم الامر فنزلت بدعائه عليهم من سماء عالم الجبروت و حضرة اللاهوت ماكان لهم عیداً لاولهم وآخرهم من جهة ازلية تلك المائدة وابديتها وبقائها مدى الاعصار و الادوار وخروجهم بها من ظلمات الجهل والطواغيت الوهمية الى انوار قواهر اعلون العقول الكلية صار سببا لاعطاء نعمة القوه الفكرية وادراك الامور النظرية لهم واتمام الحجة عليهم وابانة ان من يزل قدمه على صراط ادراك الحقايق والاراء الصحيحة و تحصيل العقائد الحقة لكفرانه بهذا النعمة الالهية من جهة عدم تحصيلها او عدم اعمالها مع انزال تلك المائدة الالهية وبسط خوانها على الكل فلا يلو من الانفسه وانه يعذب بعذاب شديد الجهل والغفلة الذى هو اشد العقاب واليم العذاب وهو اعلم بالصواب.

قوله (قده) كحاطب ليل الخ (ص۴)

فان طالب العلوم الحقيقية فی هاوية الهيولی وظلمة ليلة اليل (ايلاء خ ل) عالم الطبيعة وشهر ديجور المزاج من غير تعلم النطق لايتمكن من التميز بين المقدمات الموصلة الى المطالب الحقة والموصلة الى الباطلة ويقع فی الغلط و يخطو خطوة عشواء فهو كمن يخاطب المرئة فی الليل لايطلع على حسنها وقبحهـا كما هی عليهما و فی بعض النسخ كحاطب ليل بالحاء المهملة ای من يجمع الحطب فی الليل فانه ربما نهشته الحية اولدغته العقرب و هو لايشعر .

قوله (قده) كرامد العين الخ (ص ۴)

ای تكون عينه الباطنی و بصره العقلی ای عقلیه النظری و العملی لاجل عدم اكتحاله بكحل المنطق كالعين الرامدة لايقدر على النظر الى اضواء شموس عالم اللاهوت واقمار حضرة الجبروت وانجم نشأة الملكوت ولا يتمكن من الطيران الى فضاء عالم القدس لمالم يبدو جناحاه من صقيع اللاهوت .

قوله (قده) والصواب الذی الخ (ص۴)

دفع المدخل المقدر بان المنطق لو كان محتاجا اليه فی تعلم النظريات واكتسابها لوجب ان لا يصيب غير المنطقی اصلامع انانجد الامر بخلافه فاجاب بان تلك الاصابة

کر میة من غیر رام لا اعتداد بها کما قیل :

گاه باشد که کودک نادان　　برهدف برغلط زند تیری

و کمداواة عجوز غیر مطلع علی قوانین الطب واصول العلاج اصلا والمقصود الاصابة المعتد بها والمعتنی بشأنها .

قوله (قده) لا لیعلموا الخ (ص۴)

ای لا لیعلموا ذلک فقط

قوله (قده) بل لیعرفوا الصناعات الخمس الخ (ص۴)

لما کان حصول الاقتدار علی مخاطبة کل صنف من العباد وانتظام امر المعاش و المعاد منوطاً بتعرف الصناعات الخمس ای البرهان والخطابة و الجدل والشعر والمغالطة مع ان کل واحد منها صورة احدی الحضرات الخمس الالهیة لمکان تطابق العالمین و توافق النشأتین مثل ان یجعل حضرتا اللاهوت والجبروت حقیقة البرهان والحکمة بالنسبة الی کل شی کما قال الله **او لم یکف بربک انه علی کل شی شهید** وحضرة الملکوت باطن الخطابة او الجدل بالتی هی احسن بوجه و باطن التخیلیات والشعریات الصادقة بوجه اخرو حضرة الناسوت باطن الجدل لا بالتی هی احسن والسفسطة و المغالطة لقوله تعالی **انما الدنیا لهو و لعب** و حضرة الکون الجامع حقیقة الموعظة الحسنة او الجدال بالتی هی احسن بل الجامعة بین الکل ای کل الصناعات لقوله تعالی **انا ارسلناک مبشراً و نذیراً، و انک لعلی خلق عظیم؛** جعل معرفتها عمدة مقاصد متعلمی المنطق .

قوله (قده) علی ما قال تعالی ادع الی سبیل ربک (الآیة) (ص۴)

المراد من السبیل الذی امر (ص) بالدعوة الیه سبیل اسم الله الذی هو الاسم الجامع الاعظم و هو رب الانسان الکامل المحمدی (ص) المشار الیه بقوله تعالی « **و انک لتهدی الی صراط مستقیم** صراط الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض آلا الی الله تصیر الامور» و بقوله تعالی **قل هذه سبیلی ادعو الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی** و هی الطریقة الجامعة المستوعبة لجمیع الشرایع و الطرق الالهیة المتصفة بالاستقامة المطلقة الحقیقیة

و الاعتدال التام الكامل في الاقوال والافعال و الاحوال و الصفات و الذات والثبات عليها في جميع الحالات والنشآت المشار اليها بقوله تعالى **فاستقم كما امرت** التي نسبتها الى باقي الطرق الالهية في الاحاطة والاصالة و الاستيعاب والجامعية نسبة ذلك الاسم الجامع الالهي الى باقي الاسماء الالهية التي هي سدنته و فروعه و هي الطريقة التي من تمسك بها فقد نجى و من لم يتمسك بها فقد هلك و بسلوكها يصل السائر الى الله تعالى الى الفناء التام فيه والبقاء به كما قال الشبستري:

دو خطوه بيش نبـود راه سالـك	اگر چـه دارد او چندين مهالك
يك از هاى هويت در گذشتن	دوم صحراى هستى در نوشتن

و بوجه اخر ذلك السبيل هو عين تلك الحقيقة الانسانية الكمالية المحمدية البيضائية والعلوية العليائية و اولادها المعصومين وعترتها القديسين من جهة كونهم صلوات الله و سلامه عليهم اعظم السبل الالهية واقوم الطرق الجامعة الربانية المحيطة بجميع الطرق الظاهرية و الباطنية و الموصلة لمن سلكها الى الله تعالى و صفاته و اسمائه كما ورد في حقهم (ع) في الزيارة المأثورة المشهورة بالجامعة **انتم السبيل الاعظم و الصراط الاقوم** فامره (ص) بالدعوة الى حقيقته الكمالية الالهية تنبيهاً على ان الدعوة اليها عين الدعوة الى الله تعالى بحكم **ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله** و المراد من الدعوة ما هو الاعم من الدعوة الظاهرية و الباطنية و الهداية التشريعية والتكوينية الشاملة لمطلق الابراز بعد الكمون والاظهار بعد الاندماج اى الاظهار العلمي في نشأة الاعيان الثابتة و حضرة الواحدية بالفيض الاقدس وبسط الرحمة الرحمانية و الرحيمية والايجاد الخارجي العيني في عالم الاكوان الخارجية بالفيض المقدس في قوسي الصعود و النزول وعالمي الفرق و الجمع لانه (ص) بعينه الثابتة التي كانت نبياً و آدم بين الماء والطين و بباطنه وروحانيته التي هي العقل الكلي الذي هو اصل العقول وروح الارواح بحكم **اول ما خلق الله نوري، واول ما خلق الله العقل** و بظاهره و جهة فرقه التي هي اصل الظواهر والاشباح بحكم **انفسكم في النفوس و اجسادكم في الاجساد؛** يدعو الكل الى اسم الله الاعظم و يوصل

فرق الوجود وجمعه الى رب الارباب الذى هو ربه الاعز الاجل الاكرم و الحكمة قد فسرت بمعان متعددة من العلم والعدل و النبوة وغيرها والانسب بقرينة ماذكر بعدها من الموعظة الحسنة والمجادلة بالتى هى احسن ماشير اليه فى الكتاب من تفسيرها بالبرهان وفسر **الاول** اى الحكمة ايضاً بالتحقق بالله تعالى والفناء فيه ذاتــاً والبقاء بــه وجوداً **والثانى** بالتخلق باخلاق الله تعالى والفناء فيه صفاتا **والثالث** بالمجادلة مــع النفس الامارة المعبر عنها بالجهاد الاكبر والفناء فيه تعالى افعالا ولوفسر السبيل بالانسان الكامل فيمكن ان يراد من الحكمة ذاته وحقيقته ومن الموعظة الحسنة صفاته (ص) و اخلاقه و من المجادلة بالتى هى احسن افعاله و اقواله (ص) لانه (ص) بذاته التى هى ظل ذات الله تعالى اصل الحكمة والبرهان وبصفاته واخلاقه التى هى صفاته تعالى واخلاقه موعظة حسنة وبافعاله واقواله التى هى افعاله تعالى واقواله مجادلة بالتى هى احسن لمطابقتها مع ماهو المسلم عند اهل الكتاب من افعال الانبياء و اقوالهم كما قال الله تعالى **و اما الذين اتوا الكتاب فيعلمون انه الحق من ربهم** فهو (ص) بجميــع جهاتــه و بتمام حيثياته دعــوة الحق المشار اليها بقوله تعالى **له دعوة الحق والذين يدعون من دونه الباطل** وبقوله (ص) **الشريعة اقوالى والطريقة احوالى** بل هو المعطى كل ذى مقام مقامه بامر الله تعالى والموصل كل ذيحق حقه باذنه كما اخبر (ص) عن نفسه بقوله **آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة**

مثنوى :

مظهر عشق است و محبوب بحق	از همــه كــروبيان بــرده سبق
سجده آدم را بيان سبق اوست	سجده آرد مغزرا پيوسته پوست

وفسر الحكمة ايضاً بامير المومنين (ع) و المجادلة بالتى هــى احسن بالقائم بالسيف من الائمة المعصومين اى الحسين والمهدى صلوات الله عليهما والموعظة الحسنة بفاطمة والحسن و باقى الائمة القديسين صلوات الله عليها وعليهم اجمعين

قوله (قده) لمن يطيق البرهان الخ (ص٣)

اى لمن يقدر على ادراك الكليات وادراك العلات من ادراك المعاليل اوادراك

المعاليل من ادراك العلات ويتعاطى النظر في العلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويتمكن من ادراك الاقيسة البرهانية. لاالجميع الناس اذليس في وسع كل احدتعاطى النظر في هذه العلوم والمعارف ولايكون كل فردمن افرادالناس بحيث يقدر على معرفة حقايق الاشياء والعلم بها وبلوازمها واحوالها وخواصها وآثارها من قبل العلم بعللها و اسبابها الكلية الذاتية اومن قبل معاليلها و آثارها الوجودية سيما ماكان من هذه خفية ولذلك اكثر الناس من الذين غاية هممهم الركون الى الا قناعيات؛ المخطابيات اطوع من البرهانيات بل من الجدليات ومن هذا ايضاعد علماء فن الميزان الخطابة انفع من البرهان والجدل بالنسبة الى الفوائد المدينة والمآرب الاجتماعية

قوله (قده) والموعظة الحسنة لمن لايطيقه الخ (ص ۴)

وهو اكثر الناس كمااشرنا اليه آنفا .

قال المحقق الطوسي والحكيم القدوسي في اساس الاقتباس وببايد دانست كه هيچ صناعت در افادت تصديق اقناعى بجاى خطابت نباشد ازجهة آنكه عقول جمهور از ادراك قياس برهانى قاصر باشد چنانكه گفته ايم بل ازجدل هم، چه جدلى در تعلق بكليات جارى مجرى برهان بود وباين سبب اكثر عوام در ابطال يا اثبات وضعى تقرير جدلى شنوند ؛ پندارند مقتضى الزام بالذات فضل قوت مقـرر است ونفس سخن را در آن مدخلى نيست الابالعرض. وباشد كه گويند اگر منازع راهمان قوت يا بيشتر بودى آن سخن را دفع كردى علت اين ظن قصور عقل ايشان باشد ازادراك نفس سخن تابقوت وضعش چه رسد. پس نظر ايشان جز برغلبه درمحاورة كه احساس كنند نتواند بودچون جدل و برهان اين افادت نتواند كرد مغالطه در افادت نفع بالذات ساقط باشد پس صناعتى كه متكفل اقناع بود دراذهان جمهور جز خطابت نتوان بـود انتهى ماافاده و ظهر منه استقامة مابيناه ، و قوله فالحكمة الخ بيان للمخاطبة اللائقة بكل صنف من اصناف الناس والمراد من البرهان على ماقيل البرهان الانى اى الاستدلال من المعلول على العلة اذلا يتصور البرهان اللمى الذى هو العلم من العلة بالمعلول بالنسبة اليه تعالى و يمكن ان يكون المراد منه ماهو الاعم من الانى ومايشبه اللم الذى هو الاستدلال بذاته

تعالی علی ذاته کما هو طریقة الصدیقین المشار الیه بقوله تعالی **اولم یکف بربك انه علی کل شی شهید** و بقول امام الموحدین علیه السلام **یامن دل علی ذاته بذاته**
مثنوی :

آفتاب آمد دلیل آفتـاب	گر دلیلت باید ازوی رومتاب
از وی ار سایه نشانی میدهد	شمس هردم نور جانی میدهد

و یمکن ان یجعل المراد منه مایعم اللمی ایضاً بجعل المراد من السبیل الانسان الکامل اومطلق الایات الافاقیة و الانفسیة من حیث انها سبیل الی اسم من الاسماء الکلیة و الجزئیة المندرجة فی اسم الله و الدعوة الیها دعوة الله تعالی و یناسب هذا المعنی ما نقل من تفسیر الحکمة بذاته تعالی و الموعظة الحسنة بصفاته واخلاقه و المجادلـة بالتی هی احسن بافعاله و اقواله تعالی کما هو طریقه شیخ الانبیاء (ع) المحکی بقولـه تعالی **فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب** فیکون فیـه ایماء الی مادل علیه قائم البرهان من ان معرفة الاشیاء بحقایقها لایمکن الا بمعرفة باریها و ان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها و انه تعالی بذاته وصفاته و افعاله دلیل علی ذاتـه و معلولاته کما قال سید الاصفیاء **مارایت شیئاً الاوقد رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه** کما ان معرفته تعالی لایمکن الا بذاته ودلالته کماورد فی الاثر **اعـرفو الله بالله** و المراد من الموعظة الحسنة هنا علی التفسیر المختار للمنصف (ره) القیاس الخطابـی الحاصل بالتالیف من المقبولات المأخوذة من الانبیاء والاولیاء ای التمسك بآثار الانبیاء و اقوالهم الدالة علی نبوته (ص) والمراد من المجادلة بالتی هی احسن الـزامهم بالاراء المحمودة و المشهورات الصادقة المسلمة عندهم لابمطلق مسلماتهم سواء کان حقا او باطلا و انمالم یتعرض فی الایة الشریفه لغیر الثلثة لان السفسطة والمغالطة وکذا الشعر لا یلیق بمنصب النبوة سیمـا بمن هو سید المرسلین و خاتم النبیین (ص) کماقال الله تعالی **وماعلمناه الشعر وما ینبغی له** و احتمل المصنف (قده) شمول اطلاق الموعظة الحسنة للشعر سیما لما اشیر الیه فی النبوی المشهور **ان من البیان لسحراً وان من الشعر لحکمة** و اما وجه اطلاق الحکمة علی البرهان فقیل انه من جهة ان الحکمة نتیجة البرهان او

من جهة اتحادها مع الحقايق المجردة الا لهية التى هى علل تحقق الاشياءو ذواتها و دليل و برهان عليها بحكم اتحاد العالم بالمعلوم و العاقل بالمعقول فتدبر و اماحكمة جعل عدد الرؤس ثمانية فلعلها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود وكون حملة عرش الوجود و الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهورشمس حقيقة وجود الحق بتمام اسمائه و صفاته من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية و من افق آدم الاسماء و خليفة الله تعالى فى الارض والسماء؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية لاتحاد النورين و الحقيقتين او لكون الظاهر عنوان الباطن فتدبر

قوله (قده) من ذى البحار الخ (ص۴)

اى ابحر مطالب الكتاب المتصلة بابحر علوم العقول الكلية الطولية والعرضية التى منها افيضت المطالب المنطقية على النفس الانسانية

قوله (قده) فيه ايهام (ص۴)

قدمر وجهه فتذكر

قوله (قده) غرر الفرائد الخ (ص۴)

قيل فيه اشارة الى انتظام مطالب الكتاب وانها فى النظم و الترتيب ظل النظام العلم الربوبى.

قوله (قده) هذا هو القسطاس مستقيما الخ (ص۴)

القسطاس بمعنى الميزان وهو من القاب المنطق و قدمر وجه تسميته بالميزان قال فى مجمع البحرين القسطاس بالضم والكسر و بهما قرء السبعة الميزان اى ميزان كان .. قيل هو عربى ماخوذ من القسط بمعنى العدل وقيل رومى معرب و الجمع قساطيس انتهى.

و انما وصفه (ره) بالاستقامة للاشارة الى انه صورة صراط الله المستقيم الجامع للطرق الكلية الا لهية اى صراط العقل الكلى و ميزان الحقيقة الجامعة المحمدية الذى هو اتم الموازين الا لهية و اقرب الوسائل الوجودية للقرب

من الله تعالى و السلوك اليه .

قوله (قده) تلازم الخ (ص۴)

المراد بالتلازم الاتصالى الاستثنائى سمى به لاشتماله على الحكم بالملازمة بين المقدم و التالى و من التعاند الانفصالى سمى به لاشتماله على الحكم بالتنافى و التعاند بينهما وسمى الثلاثة بميزان التعادل قيل لانها الوسط بينهما و انها تعطى كل ذيحق من المطالب النظرية التصديقية حقها فتامل و يمكن ان يكون المراد بميزان التلازم بحسب الحقيقة التزام رواق عالم العقل و الامر او باب الانسان الكامل المحمدى (ص) و العلوى (ع) و عترته القديسين و التمسك بحبل شريعته و عروة وثقى ولايته فى السلوك اليه تعالى و اخذ العلوم من الحى الذى لايموت ، و بميزان التعادل العدول عما سوى الله تعالى و الفناء فيه ذاتاً و البقاء وجوداً وسمى به لان ذاته تعالى هو العدل التام الحقيقى و الفناء فيه ذاتاً ميزان التعادل الاكبر لتميز الخبيث اى المتلطخ بخبث الامكان من الطيب و الفناء فيه صفاتا ميزان التعادل الاوسط و الفناء فيه افعالا ميزان التعادل الاصغر و ببيان اخر ميزان التعادل الاكبر التحقق بالله تعالى او بالانسان الكامل المحمدى (ص) و الاوسط التخلق باخلاقه و الاصغر التعلق بشريعته المعبر عنها بالتحقق و التخلق و التعلق و قيل ميزان التعادل الاكبر خاتم النبيين و خاتم ولايته الذى هو العلى الاعلى (ع) بوجه و المهدى (ع) بوجه آخر و ميزان التعادل الاوسط باقى الائمه المعصومين (ع) والاصغر العلماء بالله اى نوابهم العامة و الخاصة الذين هم امناء الله تعالى على الحرام و الحلال و الانفس و الاموال و ميزان التعاند البرائة من اعدائهم و وجه التسمية بذلك هو ان التمسك بحبل ولايتهم و التخلق باخلاقهم و التزام طريقتهم و التبرى من اعدائهم ميزان الخلاص من نيران الحرمان وجحيم النقص و الفقدان و الدخول فى جنة الوصال و الفناء فى ذات الله المتعال .

قوله (قده) حررت فيه الخ (ص۴)

اشارة الى خلو الكتاب عن الحشو و الزوائد الامكانية من جهة كونه صورة ام الكتاب الاكبر .

قوله (قده) السعاة الخ (ص۴)

فیه اشارة الی ان قاری الکتاب یکون من السائرین الی الله تعالی و ملکوته الاسنی و من المسافرین من الخلق الی الحق و المتخلقین باخلاقه و انه یکون همه تحصیل المطالب الحقة النقیة و السعادة السرمدیة لا الاشتهار و التفوق علی ابناء جنسه

قوله (قده) صحیفة منیفة الخ (ص ۴)

فیه اشارة الی ان الکتاب نموزج عالم القضاء العلمی والقدر المصون حیث انه لیس فیه الا المطالب الصادقة الحقة المطابقة لما فی نفس الامر الذی هو العقل الفعال او حضرة الاعیان الثابتة .

قوله (قده) مطهرة اما بصیغة الفاعل الخ ص (۴)

ای مطهرة لمرآت قلب السالک النظری و عقله عن ادناس المادة و ارجاس الطبیعة وریون الجهل وغشاوات الغباوة والغوایة ویبلغه الی مقام الاطمینان و یصیره مجرداً عن الحدثان وعوارض الامکان و متسع تجلیات الله الرحمن و هذا علی تقدیر قرائة مطهرة بصیغة اسم الفاعل ولو قرئت بفتح الطاء ای بصیغة المفعول فیکون فیه اشارة الی اتحاد العاقل بالمعقول وان مطالب ذاک الکتاب التدوینی متحدة مع الکتاب التکوینی النفسی العینی اوانه صورة الکتاب التدوینی الالهی الذی لایمسه الا المطهرون من جهة لزوم المناسبة بین الفاعل والقابل .

قوله (قده) سمیتها الخ (ص۴)

وذلک لیکون الاسم مطابقاً مع المسمی بحکم «الاسماء تنزل من السماء»

قوله (قده) زینة سمع القلب الخ (ص ۴)

ما خوذ من قوله تعالی ذالک لمن کان له قلب اوالقی السمع وهو شهید والمراد من السمع السمع العقلی (او السمع الفعلی نحل) الموجود للانسان العقلی المعبر عنه هنا بالقلب ای النفس الناطقة القدسیة البالغة مقام الاطمینان والرجوع من مقر القوة والامکان الی موطن الفعلیة والوجوب والتجرد عن الحدثان ومستوائیة الرحمن وذلک لما تقرر فی

العلم الاعلی من ان القوی القائمة بالبدن واعضائه او الظاهرة فیهما کلها مثل وظلال للانسان النفسی البرزخی وهو بقواه واعضائه النفسانیة مثل و ظلال للانسان العقلی و الافق الاعلی من النفس متصل بالافق الادنی من البدن فکلما کانت من القوی الظاهریة والباطنیه موجودة فی البدن بنحو النشر والکثرة فهی موجودة فی النفس بنحو اللف والوحدة وهی اصلها ومبدئها وتمامها فللنفس فی ذاتها سمع و بصر و لمس وذوق وشم و غیرها من القوی الظاهرة والباطنة .

مثنوی :

پنج حس با یکدگر پیوسته اند — زانکه این هر پنج ز اصلی رسته اند

الان القوی العشرة الموجودة فی نشاة البدن تصیر فی النشاة النفسی مأة تحصل من ضرب العشرة فی مثلها وفی النشاة العقلی تصیر الفا وهی الحاصلة من ضرب العشرة فی المأة وذلك لسعة نشأة الفوق و کمالها کما حقق المصنف (قده) ذلك فی فن الحکمة و تخصیص السمع بالذکر من جهة انه باب صعود المعانی المکتسبة بکساء الالفاظ والمتجلببة بجلباب الارقام والکلمات من الحضیض الادنی من النفس ومرتبة فرقها الی ذروتها العلیاء ومرتبة جمعها وقیل ذلك من جهة انه الطف القوی الحسیة و اشرفها عند جمع من الحکماء و کون تلك الصحیفة المنیفة المسماة باللئالی المنتظمة زینة سمع القلب من جهة ان خروج النفس من القوه الی الفعل ومن النقص الی کمالها الممکن لها وبلوغها الی مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور النورانیة العقلیة التی هی صورة وزینة لها وبها جمالها وبهائها اوالاتحاد بالعقل الفعال الذی هو اصلها و تمامها، انما یکون بالمنطق بل هو بوجه نفس تلك الجمال والبهاء العقلی والکمال الازلی الابدی السرمدی .

قوله (قده) المراد به العقل الفعال الخ (ص ۴)

ای المراد بذی مکرمة العقل الفعال ان کانت کلمة من نشئیة فان مفیض الصور والنفوس علی المواد القابلة والابدان المستعدة بحول الله و قوته واذنه وانما هو العقول الفعالة التی هی جهات فاعلیة الحق تعالی و درجات مبدئیته وهی وجهه الباقی بعد فناء کل شیء فهی ذو مکرمة من جهة کونها مبدء کل فضیلة و مکرمة ومنها نشاء القلب ای

النفس الناطقة القدسية والمراد من العقل الفعال هوالعاشر النزولى من العقول الطولية اورب النوع الانسانى الذى هواشرف العقول المتكافئة الباديات اوالانسان الكامل الذى هو اكمل العقول الكلية الصاعدات او جملة العقول الكليات الباديات و الصاعدات والطوليات والعرضيات نظراً الى كون الكل فياضة فعالة بحول الله وقوته اوالى رجوع جميعها الى نور واحد واصل فارد كماورد فى حق العقول الصاعدات لانفرق بين احدمن رسله وفى حق اشرف تلك الانوار اى الائمة الابرار اولهم محمد و اوسطهم محمد وآخرهم محمد (ص) اوالى ان افاضة الموجود الدانى بحول العالى وقوته ففياضية العقل العاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى بعينها فياضية الباقى و فعاليته وصح لذلك تسمية الجميع بالعقل الفعال ولكن الانسب بالمقام ارادة العقل العاشر اورب النوع الانسانى وتحقيق المقام بحيث يرتفع به الظلام عن وجه المرام يحتاج الى مزيد بسط فى الكلام فنقول بعون الله الملك العلام ان الفلاسفة العظام و الحكماء الفخام لما اتفقت آرائهم واجتمعت كلمتهم على ان اول صادر عن الحق الاول تعالى الذى هو احدى الذات والصفات والواحد من جميع الجهات والحيثيات يجب ان يكون موجودا واحدا بسيطا منزها عن التعدد والاثنينية بريئاً عن القوة والكثرة الحقيقية وذلك لما تاصل عندهم وقام قويم البرهان عليه من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية فى مرتبة واحدة و لزوم المشاكلة والسنخية بين العلة و المعلول والمفيض والمفاض كما قال تقدست اسمائه قل كل يعمل على شاكلته وكان صدوركل واحد من العرض والصورة والجسم والنفس والهيولى فى الرتبه الاولى عن المبدء الاعلى مستلزما لصدور الكثير عنه تعالى من اجل افتقار الاول الى الموضوع والثانى الى المادة فى التشخص والرابع الى البدن فى الفعل والخامس الى الثانى فى الوجود وتركب الثالث من الثانى والخامس مع عدم السنخية بين هذه الامور وبينه تعالى من جهة عدم برائتها عن القوة والفقدان مضافا الى النقص الحاصل لها من جهة الامكان؛ جعلوا ذلك الصادر الاول موجوداً قائما بذاته تاما فى صفاته وكمالاته مجرداً عن المواد خاليا عن القوة والاستعداد وسموه من جهة تجرده عن المادة مطلقاوقيامه بذاته و حضوره لها بالعقل

ومن جهة كونه لبا وباطنا للعالم الكبير بالروح. و من جهة تسطيره العلوم والصور والارواح والالواح بالقلم ومن جهة اندكاك جهة السوائية والا ثنينية فيه وفنائه فيه تعالى وكونه نفس كلمة كن التكوينية بالامر. و من جهة اعرابه عن غيب مكنون الحق تعالى وسر مصونه بالكلمة. ومن جهة كونه صورة عشق الله تعالى وحبه ومشيته « بالدرة البيضاء » الى غير ذلك من التعبيرات والالقاب والاسماء ثم بعد ذلك اختلف ارائهم و تفرقت كلمتهم فى كيفية صدور الكثير عنه تعالى بتوسط ذلك الواحد فذهبت الطائفة المشائية منهم الى ان ذلك الواحد لما كان فى عين وحدته مشتملا على كثرة اعتبارية من الوجوب الغيرى والامكان الذاتى والوجود والمهية وتعقل الذات و المبدء تعالى واحدة منها وهو الوجود مجعولة بالذات والباقى مجعول بالعرض فهو باعتبار اشرف جهاته واكمل حيثياته مثل وجوبه بالمبدء تعالى وتعقله له يصيروا سطة لصدور عقل آخر عنه تعالى يسمى بالعقل الثانى و باعتبار وجوده وعقله لذاته يكون واسطة لصدور نفس الفلك الاقصى و باعتبار مهيته و امكانه الذاتى لصدور جسمية ذلك الفلك، فالجهة العالية للصادر العالى والمتوسطة لمتوسط والدانية الدانى و هكذا يصدر من كل عقل عقل ونفس وفلك حتى يبلغ الى عشرة عقول وتسعة افلاك فلا يصدر حينئذ من العقل الاخير عقل وفلك بل كدخدائية عالم العناصر مفوضة اليه ويصدر عنه نفوس ذلك العالم و صورها وجسميتها بتفصيل مذكور فى محله ولما كانت افاضة النفوس الجزئية والصور والفعليات والكمالات الوجودية والمواهب الالهية على المحال القابلة والابدان والمواد المستعدة وانزال الوحى على الانبياء والرسل بتوسط ذلك العقل الكلى وكانت تلك المواهب والمعطيات كثيرة بل غير متناهية لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها و قوله تعالى كل يوم هو فى شان فصار فعله فى العوالم التى تحت عالم الجبروت غير محصورة ولا محدودة فلاجل ذلك سموه بالعقل الفعال وسمى فى لسان الشرع بجبرئيل والروح القدس ولما رأت الطائفة الاشراقية منهم عدم و ثاقة ذلك الاساس اسس شيخهم اساساً اخر فى باب صدور الكثرة الطولية والعرضية عنه تعالى فجعل الصادر الاول الذى هو اقرب الانوار القاهرة من نور الانوار تعالى مبدأ لنور قاهر اخر وجعل هذا النور القاهر

العقلي ايضا مبدء لقاهر آخروهكذا الى مبالغ مكثار غير معينة في عدد بل حيث تبلغ مراتب التنزل فى الضعف والقصور الى حد لايصير القاهر الاخير لفرط النزول مبدء لافاضة قاهر عقلي بل يصير واسطة لافاضة نور نفسي يسمى بالنور الاسفهبد عندهم من غير ان يجعل للجهات الاعتبارية مدخلية في الاجادة والافاضة ومن دون ان يعين للانوار القاهرة الطولية عدداً معينا كما عينه المشائية في عشرة و كذا من غير ان يصدر عنه الافلاك مع صدور العقول كما كان يصدر فى الطريقة المشائية ثم جعل النسب الوجودية الاشراقية التى لتلك القواهر الاعلين من الشهود والحب والقهر والغنى والفقر ونحوها منشاء لعقول قواهر اخرى عرضية متكافئة مسماة عندهم بالمثل المجردة و بارباب الانواع لكون كل واحد منها رباً لنوع من الانواع الجوهرية من الانواع الكيانية ثم جعل هذه الانوار المتكافئة مبدء للمثل المعلقة اى حضرة المثال والملكوت الاسفل و عالم الحس والشهادة افلاكه وعناصره واجسامه بشرح ذكر فى محله ثم لما كان العقل القاهر الذى هورب للنوع الاشرف الذى هو الانسان اشرف الطبقة المتكافئة من القواهر العقلية وكان استعداد هذا النوع اتم مراتب الاستعداد وقابليته اكمل مراتب القابليات بل كان لسان استعداده وقابليته جامعاً لجميع الالسنة الوجودية والقابليات الامكانية وكان تمام العطيات الربانية وكل الفيوضات والهبات الالهية على من هو دونه بتوسط روحانيته؛ صارت عطياته وافاضاته وافعاله بحول الله تعالى وقوته على من هو دونه كثيرة بل غير متناهية كماهر فلذلك سمى ذلك النور العقلي القاهر والانسان الذى هو متحد معه بالحقيقة من جهة اتحاد فواتح كتاب التكوين مع خواتمه ايضا؛ بالعقل الفعال فظهر من هذا وجه اطلاق العقل الفعال على العقل العاشر من العقول الطولية عند المشائين وعلى رب النوع الانسانى والانسان الكامل عند الاشراقيين والعرفاء وانسبية ارادة الاولين منه فى المقام بقرينة ما افاده (قده) بعد ذلك بقوله اوالقلب الخ و كذلك وجه ما افاده من ان المراد من ذيمكرمة العقل الفعال على تقدير كون كلمة من نشئية فان النفس الناطقة القدسية المعبر عنها بالقلب صادرة عنه تعالى بتوسط العقل الفعال الموصوف بكونه ذيمكرمة و ناشئة منه فتدبر .

قوله (قده) او القلب الخ (ص ۴)

قد مر معانی القلب سابقا والانسب من تلك المعانی المذكورة هیهنا النفس الناطقة القدسیة والقوة اللاهوتیة الانسیة المدركة للكلیات والجزئیات و المتقلبة فی جمیع الحضرات والنشآت ووجه كونه ذامكرمة على تقدیر كون كلمة من تبعیضیة واضح لكونه بیت الله الاعظم وقبلة امثل الامم والكتاب الحكیم المحكم الذی اوتی جوامع الكلم ولطائف المعارف والحكم ومعلم بجمیع اسماء ربه الاعز الاكرم وواسطة لافاضة المواهب والنعم علی قاطبة اهل العالم وهو كما قیل فی حقه .

اگرچه آینه روی جانفزای تواند	همه عقول و نفوس وعناصر و افلاك
ولی کسی ننماید تورا چنانکه توئی	بجز مـن مسکـین بی دل غمنـاك
ظهور تو بمن است ووجود من از تو	فلست تظهر (لولای لم اكن) لولاك

وقیل ایضاً

در جستن جام جـم بسـی پیمودم	روزی ننشـستم و دمـی نغنـودم
زاستاد خود وصف جام جم بشنودم	خود جام جهان نمای عـالم بودم

ووجه جعل كلمة من تبعیضیة علی تقدیر ارادة هذا المعنی كون العقل الكلی الذی هو باطن ذات القلب بهذا المعنی اتم افراد ذیمكرمة من الممكنات والله جل جلاله اصل كل ذیمكرمه وتمامه وهو من ورائهم محیط ولو جعل المراد من ذیمكرمة العقل الكلی او الانسان الكامل لكونهما قلب العالم الاكبر والانسان الكبیر فیكون التبعیض باعتبار انهما ظل الله وهو جل شانه وتقدست اسمائه اعز واكرم منهما ومن كل شیء او من جهة ان كل موجود ذومكرمة لاجل كونه اسما من الاسماء التكوینیة الالهیة وكل اسمائه كبیرة ویحتمل ان یكون التبعیض باعتبار الاجزاء لاباعتبار الافراد من جهة ان القلب بهذه المعانی الثلثه من اجزاء العالم الكبیر بوجه الذی هو ذومكرمة من حیث كونه صورة الحق او من جهة انها من اجزاء المرتبة الالهیة فان جمیع الایات الافاقیة والانفسیة من اجزاء تلك الحضرة كما حقق فی محله

قوله (قده) فها اغوص الخ (ص٥)

اى فى الابحرة السبعة التى اشير اليها فى الاية الشريفة(١)

قوله (قده)لاقتنى الخ (ص٥)

الاقتناء الادخار وجمع المال يقال اقتنى المال اى جمعه لنفسه وقنى المال اى كسبه اى لاقتنى مثوبة الله تعالى ليوم المعاد الذى لايخلف فيه الميعاد اواقتنى المطالب الحقة النقية فى ذلك الكتاب للسائرين الى الله تعالى بقدم المعرفة والله اعلم بالصواب

قوله(قده) خير منطاق الخ (ص٥)

وهو الحق تعالى او وجد من وجوهه من حيث هو كذلك الذى هو معطى النطق الباطنى والظاهرى على كل شى بمقتضى قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده (آلاية)

المقدمة

قوله(قده)قانون الخ (ص٥)

القانون كما قيل لفظ يونانى اوسريانى وهوعندهم مسطر الكتابة ونحوها وفى الاصطلاح بمعنى الاصل والقاعدة اى القضية الكلية التى تصلح لان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ليخرج بضمها اليها حكم جزئيها من القوة الى الفعل و الالة مايكون واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه وفى التعبير عن المنطق بالقانون اشارة الى انه من العلوم الكليه والى ان بدو المنطق من القاف كما ان ختمه به ايضاً اى من قاف العقل الكلى او القلب الجمعى الالهى اوانه من عطيات تلك الحضرة السنية الالهية على النفوس الناطقة القدسية ليخرجها من الظلمات الى النور ومن العالم الادنى الاصغر الى العالم الاعلى ورضوان من الله الاكبر وانه يدوم بدوام ذاك النور القاهر الابهر ووصف القانون بآلالية للاشارة الى ان علم المنطق من العلوم العملية فان العلوم اما نظرية غير آلية اوعملية آلية والمنطق من القسم الثانى كما حققه بعض المحققين والمراد من الجزئى فى التفسير المنقول

---

(١) ولو ان مافى الارض من شجرة اقلام و البحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله. والمراد بالابحر السبعة المنطقية هى : بحر المعرفات والايساغوجى والخمسة الباقية هى الصناعات الخمس

للقانون جزئى موضوع الكبرى الكلية لاجزئى نفس القضية واحسن التفاسير له ماذكره المحقق الطوسى (قده) فى شرح الاشارات بقوله و هوكل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها وهذا التعريف رسم للمنطق لاشتماله على القانون والالى المعتبر فى مفهومهما الاضافة الى الغير وقوله قانون آلى عرض عام له اقيم مقام الجنس و باقى الرسم خاصة مطلقة له اقيم مقام الفصل و انما قدم القانون على الالى لايذان الالى بمفهومه على كون الموصوف به فانيا فى غيره و ممحضاً فى عدم الاستقلال فلذلك يكون ابعد من الجنسية من القانون كماقيل.. وكان من عكس الامر وعرفه بانه آلة قانونيه الخ نظر الى كون الالية من اظهر لوازم المنطق وعوارضه. وقيل ماذكر رسم للمنطق بقياسه الى غيره اى باعتبار غايته والذى له بحسب ذاته فقط هو ان يقال: انه صناعة تعرف منها طرق الانتقال من المعلومات التصورية والتصديقية الى المجهولات. اوهو العلم بالقواعد الممهدة لذلك. اونحو ذلك من التعريفات المذكورة فى كتب القوم وانما اختار رسمه بالقياس الى غيره لاخصيته بالغرض من المنطق الذى قصد الاشارة اليه اجمالا وقيل اقتصر على رسم المنطق ولم يأت بحده لانه من العلوم العملية والعلم العملى يكون مابه ينظر الى غيره فهو من حيث هو كذلك لايعرف الا بالقياس الى غيره فلذلك يصير تعريفه رسميا مع ان العلم مطلقا من سنخ الوجود وهو لايعرف الا بالتعريف الاسمى واما ماقيل من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم وعرفانه بحده وحقيقته موقوف على معرفة تلك المسائل فلا يمكن ان يعرف تعريفا حديا فى مقدمته قبل معرفة مسائله فاورد عليه بان ذلك انما يتم فى العلم بمعنى المسائل المفصلة المعينة لافيه بمعنى المفهوم الاجمالى الذى وضع الاسم بازائه فتامل

وهذا التعريف على ماقيل مشتمل على العلل الاربع فالقانون الالى اشارة الى مادة المنطق وقوله يقى رعايته الى العلة الغائية بالمطابقة والى الصورية والفاعلية (٢) اى العالم

---

(٢) هذا بناء على مشاركة الحد و البرهان (على ماسيأتى) من ان مفاهيم العلل الاربع لمكان قابليتها للحمل قد تؤخذ فى الحد . بل اكمل الحدود ما اشتمل عليها جميعاً

بتلك القوانين بالالتزام فتدبر

قوله (قده) اى المنطق الخ (ص٥)

اشارة الى جواب سئوال مقدر وهوان هذا التعريف فاسد لان المنطق مشتمل على قوانين متعددة فلا يصدق عليه القانون فاجاب عنه بقوله اى المنطق ومحصل الجواب ان المراد بالقانون القوانين المتعددة الالية لا القانون الواحد ولكنها لما اشتركت فى مفهوم القانون المستعمل فى المعنى الجنسى وكان المعرف ايضا المنطق من حيث كونه علما واحدا اتى بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع والباء فى قوله بالقوانين سببية اى الملكة الحاصلة من ممارستها وقوله اوالمراد به الخ جواب اخر محصله ان المراد هنا من القانون العلم بالقوانين الميزانية بمعنى الملكة البسيطة لا العلم بمعنى المسائل والعلم بهذا المعنى شى واحد فلاضير فى الاتيان بصيغة المفرد مع ان فيه اشارة الى اتحاد العلم والعالم و المعلوم ذاتا و حقيقة وعلم من هذا ايضا الجواب عن سوال اخر وهوان المنطق علم فلا يصدق عليه القانون لانه من المعلومات. والمراد من الملكة البسيطة الملكة البسيطة الوجودية الخلاقة للصور التفصيلية التى هى عين النفس ذاتا و حقيقة بحكم اتحاد العقل و العاقل و المعقول ففيه اشارة ايضا الى ان المنطق من العلوم الكلية بالمعنى الذى مر سابقا فتدبر

قوله (قده) يقى رعايته الخ (ص ٥)

انما جعل الواقى رعاية القوانين الميزانية لا انفسها لان مجرد العلم بها ليس عاصما عن الخطاء والالازم ان لا يضل المنطقى فى فكره اصلا مع انه قد يضل فى فكره اذا لم يراع تلك القوانين فيكون الواقى عن الخطاء اذن مراعاتها لا مجرد العلم بها و قيل المراد من الوقاية المطلقة لا مطلق الوقاية فلا يصدق رسم المنطق على بعض مسائله ولا على غيره مما يقى عن خطاء ما احيانا فتامل

قوله (قده) عن خطاء الفكر الخ (ص٥)

سيجىء معنى الفكر عن قريب والخطاء فيه قد يكون من حيث الصورة وقد يكون من حيث المادة والقوانين المنطقية تراعى جانب كلا الامرين و بمراعاتها تعصم عن الخطاء فى كلتا الجهتين كما ستظهر من المباحث الاتيه ، الا ان شأنها بيان الكليات ولا نظر لها

الى المواد الشخصية والمثل الجزئية من حيث انها جزئيات فلو حصل الخطاء والغلط لمتعلم المنطق من جهة عدم تشخيص المصاديق وخلط بعضها ببعض لسوء فهمه واعوجاج قريحته اولعلة اخرى فليس مستنداً الى نقصان تلك القوانين وعدم رعايتها جانب المواد كما ظن بعض المحدثين بل يجب ان لايلو من الانفسه و يصلح فهمه وحسه ثم ان ضلال الفكر على ماحققه المحقق الطوسى(قده)فى شرح الاشارات يكون امابا خذ سبب لما لاسبب له او بفقدالسبب او باخذ غيرالسبب مكانه فتامل

قوله (قده) كالنحو الخ (ص٥)

مثل به للاشارة الى عدم اختصاص الالية بالمنطق من بين العلوم وانها لاتمنع عن كونه علما فى حد ذاته و آلة بقياسه الى غيره مثل ساير مايشاركه فى الالية من العلوم العملية وللاشارة الى تطابق عالمى المعنى والصور وتوافق المداليل والالفاظ وان كل ماهنالك فله نظير فيما هاهنا فتدبر تفهم ،

قوله (قده) وهذا غايته الخ (ص٥)

غاية الشى مايصدر لاجله عن علته الفاعلية وغاية الحركة ماتنتهى اليه و الغرض مايقصده الفاعل المختار فى فعله ويفعله لاجله فهو اخص من العلة الغائية على ماافاده بعض حملة عرش التحقيق ، وقيل هومع الغاية والفائدة والمنفعة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار فيسمى مايتادى اليه الشى اويترتب عليه بهذاالاعتبار غايه ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث كونه علة لفاعلية الفاعل و يصدر عنه الفعل لاجله ويكون باعثاله عليه علة غائية ومن حيث انه يترتب على الفعل فائدة ثم ان كان ممايتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة وماذكر اولا اوفق بموارد الاستعمال و الغاية علة فاعلية الفاعل بماهيتها ووجودها ذهنا و معلولة لـه بوجودها خارجا و لذلك قيل اول البغية اخر الدرك و لكن هى فيما لايزيد غايته علـى ذاته تحصل بعين وجوده و فيما تزيد على ذاته تتاخر عن وجوده و وجود فاعله والعلوم قد مرانها على قسمين نظرية غير آلية و عملية آلية و القسم الاول تكون غايتـه نفس ذاته و تحصل بحصوله و القسم الثانى تكون غايته غيره و تتحقق بحصول ذلك الغـير ولما كان المنطق من القسم الثانى تكون غايته حصول غيره و هو عصمة الذهن عن الخطاء

فی الافکار ولذا قال(قده)و هذا غایته والتحقیق ان المنطق لما کان علما فی حد ذاته و آلة بقیاسه الی غیره فهو من حیث کونه علما و کمالا مطلوبا للنفس مخرجاً لها من القوة الی الفعل؛ تکون غایته نفس ذاته وتحصل بحصوله ومن حیث کونه آلة لغیره تکون غایته حصول ذلك الغیر فهو اذن ذوغایتین و جامع للفضیلتین ولکن لماکان المقصودفی المقام بیان غایته من الجهة الثانیة جعل غایته عصمة الذهن فقط ولذا قال(قده)فیماسبق و انتفاع غیر هابه انما هو غایة بالعرض فتامل

قوله (قده)و موصل التصور الخ (ص٥)

قیل ان ذکر هذه الجملة و التی قبلها قبل تقسیم العلم الی التصور و التصدیق و بیان ماهیة کل واحد من القسمین و انقسامهما الی الضروری و النظری یکون علی خلاف الترتیب الطبیعی بل کان من حقها ان تذکر بعد المبحث الاتی ای قوله الارتسامی الخ الا انه لما کانت هذه الامور مبینة فی کتب القوم وغیر خفیة علی متعلمی الکتاب وقارئیه و کان من قصده ان یذکر الغایة و الموضوع عقیب ذکر التعریف لکثرة الارتباط بین هذه الامور ذکرهما فی المقام بعد بیان التعریف فتدبر

قوله (قده) و الحکم الخ (ص٥)

فیه ایماء الی ان مختاره فی باب التصدیق ما ذهب الیه الحکماء قدست اسرارهم من انه نفس الحکم لا المرکب منه و من التصورات الثلثة کما ذهب الیه الامام الرازی و سیجیء تحقیق هذا المطلب عن قریب و لا تهافت بین مااختاره هنامن کون موضوع المنطق المعلوم التصوری و التصدیقی من حیث کونهما موصلین الی المجهول التصوری و التصدیقی لامطلقا کما یرشد الیه تعبیره عنهما بالموصل الی التصور والحکم و ما اشار الیه سابقا من ان موضوعه المعقولات الثانیة لان ما ذکره سابقا کان نقلا عن غیره لامرضیاله و علی تقدیر ارتضائه له لا تهافت ایضا لما اشرنا الیه فی شرح ذاك المقام فراجع الیه حتی یتضح لك المرام

قوله (قده)حجة الخ (ص٥)

من حج یحج اذا غلب علی خصمه وتسمیة الموصل الی الحکم بها من باب تسمیة

السبب باسم المسبب

قوله (قده) الله الحكيم (ص٥)

قال قطب الدين اللاهيجى فى كتاب محبوب القلوب فى شرح حالات المعلم ما خلاصته ان الحكيم ارسطوطا ليس بن نيقو ماخس الفيثاغورى فيلسوف ذلت لـه الرقاب وخضع له اولو الباب و اقرت له الالسن بالعجز عن لطيف ما اتى ودقيق ما ارى و بديع ما الف و غريب مـا صنف حتى صار فى الناس علما و عليهم حكما و كفى لجلالة قدره تسميته معلمه افلاطن انسانا و عقلا كما نقل ان افلاطن يجلس فيستدعى منه الكلام فيقول حتى يحضر الانسان و ربما قال يحضر العقل فاذا حضر قال تكلموا فقد حضر الانسان او العقل... و هو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وصورهـا بالاشكال الثلثة وجعلها آلة العلوم النظرية حتى لقب بالمعلم الاول و بصاحب المنطق و انما ولد فى اول سنة ملك اردشير بن دارا وكان اصله من المدينة التى تسمى «ارسطاغير» و لما توفى نقل اهل «ارسطا غير» رمته بعد مابليت وجمعوا عظامه وصيروها فى اناء من نحاس و دفنوها فى الموضع المعروف بارسطوطاليس و صيروه مجمعالهم يجتمعون فيه المشاورة فى جلائل الامور و اذا صعب عليهم شى من فنون العلم والحكمة اتوا ذلـك الموضع و جلسوا اليه ثم تناظر و افيما بينهم حتى يستنبطوا ما اشكل عليهم و يصح لهـم ما شجر بينهم و تفسير ارسطو طاليس « تام الفضيلة » و قال الفاضل الشهرزورى فى تاريخه ورايت فى سياسات الملوك التى ترجمهـا ابن البطريق للمامون ان هـذا الحكيم الفاضل كثيرا ماتمدحه العلماء اليونانيين فى عداد الانبياء انتهى ملخصا و علم منه وجه تسميته بالمعلـم الاول

قوله (قده) ميراث ذى القرنين الخ (ص٥)

قيل المراد بذى القرنين اسكندر بن فيلقوس اليونانى لقب بذى القرنين لاجـل بلوغه قرنى الشمس اى مطلعها ومغربها .وقيل لان داراء الاكبر قد زوج بابنة فيلقوس فلما قرب منها وجد منها رائحة منكرة فردها على ابيها و كانت قد حملت منه بالاسكندر قبل عودها الى ابيها فبقيت عند فيلقوس فولدت الاسكندر عند فيلقوس و اظهر هو انـه

ابنه فهو تولد من اصلين مختلفين الروم والفرس. وقيل ان ذا القرنين المذكور في القرآن هو ابوكرب شمس بن عبر بن افريقش الحميري ملك مشارق الارض ومغاربها. وقيل انه كان عبدا صالحا ملكه لله تعالى مشارق الارض و مغاربها و اعطاه العلم والحكمة والبسه الهيبة وان كنا لانعرف من هو. وقيل انه نبي وقيل انه لاملك ولا نبي بل كان عبداً صالحا ضرب الله على قرنه الايمن في طاعة الله تعالى فمات ثم بعثه الله فضرب على قرنه الايسر فمات فبعثه الله فسمي بذي القرنين وقيل سمي به لانقراض وقته قرنان من الناس اولان صفحتي راسه كانتا من نحاس اوكان على راسه مايشبه القرنين اولانه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها. او كان له قرنان اي ضفرتان. اوانه تعالى سخرله النور والظلمة فاذا سرى يهديه النورمن امامه وتمده الظلمة من ورائه. اولانه دخل النور والظلمة. اوسمي به لشجاعته الى غير ذلك من الاقوال المذكورة في محله في وجه تسميته بذي القرنين والمراد منه في المقام على مانقل عنه (قده) الاسكندر الرومي لانه كان تلميذاً لارسطاليس. ويمكن ان يكون المراد به من ذكر في القرآن المجيد بوجه بعيد وان يكون الوجه (على هذا) فيمالقب به بلوغه مرتبة العقل بالمستفاد في النظري ومرتبة الفناء في الله تعالى والبقاء به في العقل العملي اي لكماله في العقلين واستكماله بالحكمتين وفوزه بالحسنتين وجمعه بين الشرفين والفضيلتين وهذا بحسب الظاهر واما بحسب الباطن ولسان التاويل والتحقيق فيمكن ان يكون المراد به العقل الفعال النزولي اوالصعودي بلسان المشائين وعبرعنه بذي القرنين من جهة كونه علة فاعلية اي من جهات فاعليته تعالى للعالم الطبيعي في السير النزولي وغاية تحولية له في القوس الصعودي اومن جهة كونه نهاية عالم الامر اي العقول الكلية الطولية النزولية و مبدء عالم الخلق بمذاقهم فله قرنان اي قرن عالم الامر و قرن عالم الخلق ، اوالانسان الكامل على مسلك العرفاء او المراد به رب النوع الانساني على مذاق حكماء الاشراق فيكون لقب به لبرزخيته بين الامكان والوجوب و جمعه بين مظهرية الاسماء اللطفية والقهرية والجمالية والجلالية وحضرتي الاحدية والواحدية وكتابي الافاق والانفس وموطني القضاء والقدر ومعراجي التحليل والتركيب وكونه خليفة الله تعالى في ارض الناسوت

وسماء الملكوت وبلوغه مطالع شمس الوجودومغاربها وكونه به يبدءالله الخلق ويعيده ويؤيد هذا المعنى ما روى من انذا القرنين ملك من الملائكة اوانه على بن ابيطالب (ع) فان المسمى بلسان الحكماء والفلاسفة بالعقول يسمى فى لسان الشرع بالملائكة وان على بن ابيطالب (ع) خاتم اناسى الكملين لكونه خاتم ولاية سيدالمرسلين (ص) و قرناه الايمن والايسر ظهوره بصفة الحق والخلق وجنبتيه الامرية والخلقية وكونه (ع) ممن اعطاه الله تعالى الحكم والولاية وغير ذلك مما اشرنا اليه اولم نشر لعدم اقتضاء المقام وخوف اطالة الكلام وبالجملة المنطق ميراث العقل الفعال اورب النوع الانسانى حقيقة ورثه النفوس الناطقة القدسية ليخرجهم من ظلمات الجهل و الغلط والسفسطة الى انوار العلم والحكمة والمعرفة فافهم .

قوله (قده) وادر عليه الخ (ص ٥)

يقال ادرالله لك اخلاف الرزق، اى اكثر الرزق عليك والمراد انه اكثر جائزته باضافة ذلك المبلغ على ما اعطاه اولا .

قوله (قده) مرفوع على القطع الخ (ص ٥)

اى بالقطع من النعتية .

قوله (قده) والملهم الخ (ص ٥)

قد مر معنى الالهام سابقا وفى هذا اشارة الى ان سلسلة العلوم الكسبية تنتهى الى الوهبية وانها تكون بالقاء الحق تعالى والهامه دفعا للدور و التسلسل المستحيل عند الحكماء بل من امتناع ان يكون لغيره تعالى تأثير فى افاضة الوجود وكمالاته اصلا فتكون العلوم الكلية قديمة ازلية من جهة لزوم مشاكلة الفيض مع المفيض ، او من جهة اتحادها مع الحق تعالى ووجوهه الامرية لمكان اتحاد العلم والعالم والمعلوم .

قوله (قده) سيما العلوم الكلية (ص ٥)

المراد من الكلية ما لاتتغير بتغير الاعصار والازمنة والاديان واللغات او تكون عامة النفع او المراد بها السعة الوجودية العارضة لتلك العلوم من جهة اتحادها مع الكليات الوجوديه والعقول المجردة لاجل اتحاد العاقل والمعقول والا صالية قد تطلق

فی قبال الالیة وقد تطلق فی قبال التبعیة او الفرعیة مثل الطب بالنسبة الی الطبیعی والمخروطات والمثلثات بالنسبة الی الهندسة والمراد منها هنا علی ما قیل الثانی حتی لایخرج عنها المنطق فتامل .

قوله (قده) حق الخ (ص ۵)

قد مر معانی الحق والمراد منه الواجب الوجود بالذات تعالی وفی التعبیر بالحق والقدیم اشارة الی انه لاسبیل للبطلان الی العلوم الکلیة لما مر انفا وکذا فی الاتیان باسم العلیم ایماء الی ما ذهب الیه العرفاء من ان ارتباط الحق بالعالم لیس من حیث مرتبة الاحدیة الذاتیة والغناء عن العالمین بل من حیث مقام الاسماء والصفات ومرتبة الواحدیة و ان افاضة الکمالات علی الاعیان القابلات من الاسماء المناسبة لها وان افاضة العلوم والمعارف علی مرایا القلوب النقیة من اسم العلیم .

قوله (قده) منه عظیم الخ (ص ۵)

اشارة الی کونه تعالی فی فیاضیته جواداً محضا و وهابا صرفا حیث ان فعله تعالی لیس معللا بالاعواض والاغراض .

قوله (قده) اذ معلوم الخ (ص ۵)

دلیل علی کلتا الجملتین ای کون المفیض للعلوم الاصلیة والعلوم الالیة هو الحق تعالی وکون منه عظیما جسیما .

اما کونه دلیلا علی الاولی فلانه اذا کانت تلك العلوم دائمة بدوام الادوار والاکوار یجب ان یکون المفیض المعطی ایاها هو الحق تعالی اووجها من وجوهه الازلیة للزوم المشاکلة بین المفیض والمفاض وامتناع استناد القدیم الی الحادث ، واما کونه دلیلا علی الثانیة فلکون العلم مبدء کل ظهور واظهار من جهة ان علم الحق تعالی فعلی وهو عین ذاته تعالی وکون غایة ایجاد الموجودات العلم والمعرفة وهو صورة الانسان ومبدء فصله الذی به فضل علی جمیع الممکنات و صار مظهراً لاسم الله الاعظم و مجلاه الاتم الاکرم .

قوله (قده) وان كانت البحثية الخ (ص ٥)

هي في قبال الذوقية اى العلوم الوهبية واللدنية الحاصلة لارباب الذوق والعرفان بالسلوك والمجاهدة والتقييد بها من جهة ان عدم اختصاص الذوقية بدورة و كورة واضح ظاهر حيث انها مأخوذة عن الحي الذي لايموت ويدوم فيضه بدوام ذاته وهو فوق التمام في جميع كمالاته والاخذ لها الاناسي الكمل الذين لولاهم لساخت الارض باهلها واما العلوم البحثية فانها لتوقف حصولها على البحث والنظر قد يتوهم عدم دوامها بدوام القرون والاعصار ولذلك كانت من الافراد الخفية لكن لما كانت دولة اسم العليم مستمرة وسلطنته بافاضة تلك العلوم دائمة ازلية وكانت اوعيتها الاخذة اياها عن الجواد الحق النفوس الناطقة التي هي من اغصان شجرة طيبة الانسان الكامل الذي هو مظهر اسم الله الاعظم ويدوم دولته بدوام العالم مع ان نظام العالم الكبير منوط ببقاء هذه العلوم؛ فلذلك يجب دوامها ايضا بدوام الادوار والاكوار كدوام العلوم الذوقية بدوام الله العزيز الجبار فتدبر .

قوله (قده) وعلمها الالي الخ (ص ٥)

وذلك لان دوام ذي الالة يقتضي دوام الته و الالما امكن تحصيله فلا يدوم وجوده فلايدوم وجودها ايضا.

قوله (قده) بدورة الخ (ص ٥)

المراد منها الادوار الزمانية اي لايختص بزمان دون زمان وقرن دون قرن و عصر دون عصر والتعبير عنها بالدورة من اجل كون الزمان مقدار حركة الفلك و ادواره وبالكورة من جهة تكرر الاوضاع الفلكية وما يتبعها من الحوادث على سبيل تجدد الامثال لاعادة المعدوم والتكرار في التجلي ، وقيل المراد منها الدور والكور اللذان هما مصطلحا حكماء الفرس والبابل من تكرار نقوش الفلك الدوار من بعد عام من الاعوام الربوبية كما اشار اليه المصنف في منظومته في الحكمة بقوله :

قيل نفوس الفلك الدوار	نقوشها واجبة التكرار
فما انقضى العام الربوبي اليوم كر	امثال الاجسام و انفس اخر

لاما مصنت الالدى يوذ اسف والقول بالمحو والاثبات اصطفى

اى لوقلنا بهذه المقالة فالمنطق ايضا لايختص بدورة من هذه الادوار بل يـدوم بدوامها فتامل .

قوله (قده) والله تعالى الخ (ص ٥)

اشارة الى كمال لسان الفاعلية والقابلية حتى يثبت دوام الفيض بالبرهان اللمى وفيه اشارة ايضا الى ان الدائم هو المفيض والفيض والعطاء لا المفاض والمعطى حتى ينافى ما ثبت فى الحكمة من تجدد الامثال والحركة الجوهرية ودثور عالم الطبيعة وحدوثـه الذاتى الجوهرى بمقتضى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد .

وكذا تشئناته تعالى بالشئون الدهرية والزمانية بمقتضى قوله تعالى كل يوم هو فى شأن واليه اشار المولوى المعنوى ايضا بقوله :

شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار

قوله (قده) و اوره لايافل الخ (ص ٥)

اى نور علمه الذاتى الاحدى وعلمه الاسمائى العنائى فى رتبة الفيض الاقدس و نوره الفعلى الوجودى فى رتبة الفيض المقدس والحقيقة المحمدية .

قوله (قده) وما نفدت كلماته الخ (ص٥)

اى كلماته الوجودية الحاصلة من مقارعة النفس الرحمانى مع مخـارج ماهيات سماوات عوالم الارواح واراضى الاشباح والنشات الطولية والعرضية والنزولية والصعودية و فيهذا اشارة الى ان الموجودات الافاقية والانفسية كلها علوم لله تعالى وكلماته كما اشار اليه بعض العارفين بقوله :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى اسـت

قوله (قده) و بالجملة الخ (ص ٥)

هذا فذلكة ما ذكره وخلاصة ماقرره فان دوام ذاته تعالى علم من كونـه حقا و دوام صفاته علم من ذلك ايضا ومن كونه المبتدع القديم ولم يذكر دوام فيضه وفعلـه لاندراجه فى دوام ذاته وصفاته اولان المقصود من اثبات دوام ذاته وصفاته تفريع دوام

فيضه و فعله عليه حتى يعلم ان افاضة العلوم دائمة بدوام ذاته وصفاته التى هى عين ذاته .

قوله (قده) فى الاقيسة الخ (ص ٥)

قيل فيه ايماء الى ان الموروث ممن تقدمه فى غير الاقيسة كان مضبوطا مفصلا او يكون ذكرها من باب الاهتمام بشأنها .

قوله (قده) او آخذ عليه ماخذا الخ (ص ٦)

قيل ان الحد الاوسط فى البرهان ان كان مقوماً للاصغر يسمى بالماخذ الاول والا يسمى بالماخذ الثانى والمراد منه هنا اما هذا المعنى او معناه الاعم اى مايوجب اخذه فى تحقيق المأخذ البرهانية اواشتباهه فى تحقيق المطالب الميزانية انتهى فتامل

قوله (قده) و بعد الفراغ الخ (ص٦)

قيل انما لم يجعل الموضوع والتعريف من الرؤس لان تعيين الموضوع يستفاد من القسمة و سائر الرؤس الثمانية غالبا و كذا التعريف يعلم من بيان الغاية لان العلم المطلق على مامر اما نظرى واما عملى وغاية الاول لاتزيد على ذاته فعرفان غايته لا يتحقق الا بمعرفة حقيقته وغاية الثانى وان كانت حصول غيره الاان معرفتها ايضا لاتتحقق الا بمعرفته من حيث كونه كذلك مع ان الفرق بين الفصل والصورة والغاية بالاعتبار على ما حقق فى محله ومعرفتها مستلزمة لمعرفة الفصل الذى هوتمام حقيقة الشى وقوام ذاته و سبب فعليته بل معرفتها عين معرفته فبيان غاية العلم (مط) يكون مغنيا عن بيان تعريفه سيما التعريف الرسمى الذى الغرض منه تميز المرسوم عما عداه الذى يحصل بمعرفة غايته ايضا انتهى فتامل .

قوله (قده) واقتصرنا الخ (ص ٦)

مع ان بيان منفعة المنطق ومرتبته وكونه من اى علم هوقد علم مما افاده فى الابيات السابقة اجمالا كما لايخفى فتدبر .

قوله (قده) لان القسمة الخ (ص ٦)

قد ذكر فى الحاشية نقلا عن شرح حكمة الاشراق تفصيل الروس الثمانية للمنطق

و غيره من العلوم اكتفينابه لئلا يطول الكلام و يصير سبباً لكلال الافهام و اما حكمة جعل عدد الرؤوس ثمانية : ان تلك الثمانية اصول مايحتاج الى ذكرها فى المقدمة غ ابأ بارجاع سائر مايحتاج الى ذكرها اليها . اوما اشير اليه سابقاً من انه لعلها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود و كون حملة عرش الوجود ورافع اعلام الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق تعالى بتمام اسمائه و صفاته من افق آدم الاسماء و معلم الارض والسماء و بروزها و طلوعها من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية ؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فجعل حملة عرش العلوم و رؤسها ايضاً ثمانية لوحدة النورين و اتحاد الحقيقتين او ليكون الظاهر عنوان الباطن و ما فى الذهن قنطرة ما فى الخارج فتدبر

قوله (قده) صورى بحث الموصل قياس الخ (ص٧)

قيل انما لم يذكر الاستقراء والتمثيل مع كونهما من الحجج لكون التام من الاول مندرجا فى القياس و الناقص منه غير مفيد لليقين و كذا الثانى فلا يكون ذكرهما فى المنطق بالاصالة او لانه (قده) ادرجهما فى القياس بارادة مطلق الحجة منه انتهى فتدبر

« تقسيم العلم »

قوله (قده) غوص فى تقسيم العلم الخ (ص٧)

يعلم من هذا الفصل بيان الحاجة الى المنطق الذى هو بمنزلة الهلية البسيطة له و به يصير ماذكره فى الفصل السابق من مطلب الماء الاسمية رسما حقيقيا له و انما اخره عنه وضعا مع كونه مؤخرا عنه طبعا لان حصول الخطاء فى الافكار قريب من البديهى و كذا الاحتياج الى القانون العاصم عنه فذكر فى الفصل السابق ما استفيد منه الحاجة اليه اجمالا من دون الاحتياج الى اقامة برهان و تطويل بيان ثم ذكره فى هذا الفصل تفصيلا ليكون اوقع فى النفس و يصير ابين من الامس و اظهر من الشمس فتأمل

قوله (قده) الارتسامى الخ (ص٧)

المراد بالارتسام اما ما يقابل العلم الحضورى. و لكن يخص بما يكون كقيام العرض

بالموضوع اومايعم مطلق القيام من قيام العرض بالموضوع او الصورة بالمادة كمايدل عليه ماورث عنهم من كون النفس في مرتبة العقل الهيولاني مادة للصور العقلية وان كان اكثر استعماله في غير المقام في الاول او المراد به مايقابل العلم الحضوري اى مطلق القيام الاعم من الحلولى والصدورى كما ذكره في الشرح، فيكون التعبير عن حصول صور الاشياء الغائبة عن النفس فيها بالارتسام على مذهب القائلين بحصولها فيها بحقايقها لا باشباحها مع ان منهم من يقول بان العلم مطلقا ليس من مقولة الكيف حقيقة ولا من ساير مقولات الاعراض وان التسمية بالكيف مبنى على التشبيه والمسامحة. او يقول. بقيام صورها بها بالقيام الصدورى او يقول بانه لاقيام بها ولاحلول بل العاقل يتحد بالمعقول او بالعقل الفعال من العقول؛ اما مبنياً على ما ذكر في معنى المراد من الارتسام اوعلى أن الحاصل من الاشياء الغائبة عن النفس فيها انما هو ماهيتها الكلية لاوجوداتها الشخصية العينية والمهية اينما تحققت تكون سراب الوجود و نقشه وعكسه و رقشه كما قيل بالفارسية:

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شهوديم

فعبر عن قيامها بالنفس بوجوداتها الذهنية او اتحادها بها بمفاهيمها اللامتحصلة بالارتسام للاشارة الى هذه الدقيقة. او الى ان ذاك القيام ونحوه انما هو في مقام «الوحدة في الكثرة» و في مرتبة ظهور النفس بفيضها الاقدس و المقدس و انبساط نورها الفعلى على المدركات لا باعتبار مقامها الخفى و الاخفى و من حيث كونها لا اسم لها ولا رسم و لا نعت و لا وصف لانها من هذه الجهة لاسلطان للماهيات عليها اصلا و لا ظهور لها فيها ابداً بل هى متاخرة عنها فانية و مستهلكة فيها كاستهلاك الاعراض في الموضوعات و فناء المنطبعات في المرايا والمحال القابلات... واما ان يكون التعبير بالارتسام بالنظر الى بداية حال النفس في ادراك المعقولات قبل بلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور العقلية او بالعقل الفعال اى عند شهودها الارباب الانواع عن بعدو قيام الماهيات و المفاهيم الحاكية عنها بها كقيام الشبح والعكس بالمرآت فتأمل

قوله من ادراك الحجا الخ (ص٧)

الحجا لغة بمعنى العقل و الفطنة وقد مر سابقا ان النفس تسمى من حيث ادراكها

المعقولات بذاتها بالعقل و بالقوة العاقلة ايضا و القوة هنا بمعنى مبدء الاثر و يعبر عنها بها من اجل عدم انحصار شان النفس فى ادراك المعقولات فقط و كونهاذات شئون كثيرة بل غير متناهية بحكم مظهريتها لمن هوكل يوم فى شأن و المراد منه هنا على ماقيل:
اما العقل بهذا المعنى بناء على ان يكون المقصود فى المقام تقسيم مدركات النفس فقط او بجعل علم المفارقات المحضة بذاتها و بغيرها مطلقا حضوريا و غير منقسم الى التصور و التصديق و اما العقل بمعنى الموجود المجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان مجرداً فى ذاته و فعله معا اوفى ذاته فقط بناء على انقسام علوم المفارقات كغيرها الى التصور و التصديق و كون المطلوب تقسيم مطلق العلم الحصولى و تعميمهما بحيث يشملان الادراك الانفعالى و الفعلى وجعل التصديق عين الحكم الذى هو من افعال النفس كما توهمه بعض المتكلمين و لكن هذا مما لا يوافق مذاق المصنف (قده) اثرابه فتدبر

ثم ان جعل المقسم للتصور والتصديق ادراك العقل مع ان الصور والمعانى الجزئية انما تحصل فى مشاعر النفس و قواها و آلاتها لا فى ذاتها من اجل ان كل ما يوجد فى مشاعر النفس و قواها و آلاتها هو موجود فى ذات النفس لكونها بعينها عين مشاعرها و قواها الادراكية و هى المدركة بالحقيقة من مظهرية تلك الروابط والالات و مجاريها و هى كل القوى و تمامها فى مقامى الكثرة فى الوحدة و الوحدة فى الكثرة بما انها من المراتب و الدرجات و يمكن ان يكون ذلك من جهة ان ادراكات الحواس الظاهرة و الباطنة لاتنقسم الى التصور و التصديق من حيث انها ادراكاتها لانهما من اقسام العلم و ادراكاتها بما هى ادراكاتها ليست بعلم حقيقة ولانها لاحظ لها من الحكم والاذعان بالحقيقة لكون المدرك المطلق والحكم الحق انما هو النفس و لو نسب اليها الادراك و الحكم احيانا فانما هى من جهة سريان نور النفس فيها بل فى جميع جهات البدن و اقطاره و كون القوى باجمعها من شئون النفس و جهات فاعليتها و مستشرقة بنور ربها فتامل

قوله (قده) و هو الصورة الحاصلة من الشى الخ (ص٧)

فيه اشارة الى ان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة عند النفس لا الشى الخارجى

قوله والحضورى الخ و هوالعلم الذى يكون الوجود الخارجى عين الوجودالادراكى و بعبارة اخرى لايتحقق فيه معلومان احدهما معلوم بالذات و الاخر بالعرض بل يكون ملاك العلم و الادراك مجرد حضور المدرك بذاته عند المدرك وعدم غيبتهعنه و كون الشى نورا لذاته و لغيره و يكـون الوجود الادراكى للمـدرك بعينه وجـوده النفسى الأمرى .

قوله (قده) لاصورته و نقشه الخ (ص٧)

التعبير بالنقش انما هو بلحاظ عراء الماهيات و الصور الذهنية عن الاثار العينيـة و كونها كالعكوس و الاشباح بالنسبة الى الوجودات الخارجية والا فان التحقيق الموافق لمذهبه (قده) ايضا حصول الاشياء بحقايقها فى النفس لا باشباحها و عكوسها . ، قوله عند المحققين الخ قد اتفقت كلمة الفلاسفة و ارباب الحكمة على ان علم كل مجـرد بذاته و ماهو فـى صقع ذاته و من شئون ذاتـه حضورى، و اختلفوا فـى ادراك البـارى تعالى و المجردات العقلية والنفسية لما سواها فذهب كثير منهم الى ان ادراكها ـ اى التفصيلى الفرقانى لاالجمعى القرآنى الاحدى ـ للاشياء بحصول صورها فيها مطلقا او فصل بعضهم فجعل علم البارى تعالى ببعض الاشياء كالعقل الاول حضوريا و علمه تعالـى بما عـداه و علم المجردات المذكورة بغيرها من الممكنات حصـوليا بارتسام صـور الاشياء فى ذلك البعض فى علم البارى بها وارتسامها فى ذات تلك المجردات فى علمها بها. وذهب العظيم افلاطون الى ان مناط علمـه تعالى التفصيلى بالاشياء السـابق على ايجادها حضور مثلها النورية وار بابها العقلية لديه تعالى ومثولها بين يديه تقدست اسمائه فى ازل الازال. واعتقدت طائفة جمة من المشائين ان علمه تعالى والمجردات المذكورة بها بنحو الاتحاد اى اتحاد العاقل بالمعقول. وذهبت جماعة من المتأخرين الى ان ذاته تعالى شانه علم اجمالى بكل شىء . ورأت اخرى انها علم تفصيلى بالمعلول الاول واجمالى بما عداه وذهب شيخ الطائفة الاشراقيـة ومن تابعه الى ان علم البارى تعالى والمفارقات المحضة بجميع الاشياء حضورها بوجوداتها العينية لديه تعالى و ان صحائف الافاق والانفس بالنسبة اليه تعالى كصحائف الاذهان بالنسبة الى النفوس الناطقة القدسية مع حصرهم

للعلم التفصيلى الكمالى له تعالى بهذا العلم وجعلهم العلم المتجدد النفسى بالغائبات عنها حصوليا وذهب ارباب التحقيق من خلاصة خاصة الخاصه من الحكماء الالهيين الى ان علمه تعالى بالاشياء وكذا علم كل مجرد بمعلوله بالعقل البسيط والاضافه الاشراقية فى مقام الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة بمعنى ان له تعالى ولما فى صقعه من المجردات الامرية علمين بما عداه من معاليله المجردة والماديه كلاهما حضورى تفصيلى احدهما شهود كل شىء فى مرتبة ذاته المقدسة بالعقل البسيط الجامع لكل معقول وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى وثانيهما بشهودها بعين وجوداتها فى مرتبة ظهوره تعالى بصور اسمائه وصفاته بالوجود العام والفيض المقدس والرحمة الرحمانية وهو المعبر عنه برؤية المفصل مفصلا والفرق بين هذا القول وقول شيخ الاشراقيين بوجوه مذكورة فى محله : منها حصره العلم التفصيلى له تعالى بالعلم الحضورى بالاشياء فى مرتبة ايجادها بخلاف قول حملة عرش التحقيق و منها امور اخر مذكورة فى محلها ومراد المصنف من قوله كعلم الحق الخ هو هذا القول كما نقل عنه (قده) لا مذهب شيخ الاشراقيين فتدبر

قوله (قده) اما تصور الخ (ص٧)

التقييد بالساذج لدفع توهم لزوم تقسيم الشى الى نفسه وغيره لولم يقيد به

قوله (قده) اى لا يكون الخ (ص٧)

فسر الساذج بذلك حتى لا يتوهم ان المراد به الساذج من القيود بمعنى اللابشرط المقسمى ولا المقيد بعدم الحكم حتى يلزم تقوم الشى او اشتراطه بنقيضه اوما فى حكم نقيضه من اخذ التصور فى التصديق او اشتراطه به

قوله (قده) اى مجرد الاذعان الخ (ص ٧)

فيه اشارة الى ان الحكم الذى هو حقيقة التصديق ليس من مقولة الفعل كما ظنه بعض المتكايسين نعم الحكم الذى يستلزمه التصديق اى التصور الذى هو بعينه التصديق وهو الايقاع والانتزاع؛ يكون من الفعل بالمعنى الذى سنشير اليه ويكون ملزوم التصديق لا نفسه بل الحق ان حقيقة العلم مطلقا خارجة عن المقولات كلها لانها نحو من الوجود

النوری کما ورد فی الاثر ان العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء و الوجود و نعوته الذاتیة لیس من سنخ المهیة التی هی مقسم المقولات العشر حتی یکون داخلا فیها و من جعل الادراك مطلقا بنحو الخلاقیة و الانشاء لیس مراده منها الفعل الذی هو من المقولات التسع العرضیة الذی یقابل مقولة الانفعال ای التاثیر و التاثر التدریجیان بل هو یشبه الابداع و الاختراع الواقع فی ماوراء الکون، و بالجملة ان ههنا کما صرح به صدر متالهة الاسلام فی الرسالة التی صنفها فی هذا الباب امورا ثلثة : احدها الحکم بمعنی الایقاع والانتزاع و هو فعل من لافعال النفسانیة و لیس من العلوم الحصولیة و الصور الذهنیة. و ثانیها تصور هذا الحکم و هو من قبیل العلم الحصولی الصوری لکنه لیس بتصدیق بل هو من افراد مقابله وثالثها التصور الذی لاینفك عن الحکم بالمعنی الاول بل یستلزمه و هذا هو التصدیق القسیم للتصور فتدبر

قوله (قده) فیرکب الشطط الخ (ص ٨)

قداورد الفاضل العلامة فی شرحه للمطالع علی مختار مصنفه بعد ان حمله علی مذهب الامام بوجوه ، منهـا ان التصدیق ربما یکتسب من القول الشارح و التصور من الحجة ، اما الاول فلان الحکم فیه اذا کان غنیا عن الاکتساب و یکون تصور احد الطرفین کسبیا کان التصدیق کسبیا و حینئذ یکون اکتسابه بالقول الشارح و امـا الثـانی فلان الحکم لابدو ان یکون تصورا عنده و اکتسابه من الحجة

و منها ان التصور مقابل للتصدیق ولاشی من احد المتقابلین بجزء للمقابل الاخر فاما الواحد و الکثیر فلاتقابل بینهما علی ما نسمعه من ائمة الحکمة و منها ان الادراکات الاربعة علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و الاشکالات المذکورة قابلة للذب کما اشار الیه صاحب الاسفار (قده) بعد نقله لهذه الایرادات فی رسالته المعمولة فی التصور و التصدیق والذی یقدح فی هذا المذهب بظاهره و لیس یقابل للذب ما اشار الیه فی هذه الرسالة بما ملخصه ان انقسام العلم الی قسمیه اعنی التصور و التصدیق انقسام معنی جنسی الی نوعین متقابلین و ان لکل منهما وحدة طبیعیة غیر تالیفیة و لاصناعیة بل هما کیفیتان موجودتان فی النفس بل الحق انهما نحوان من الوجود الذهنی یوجد بهما معلومات فی الذهن و اما مفهومهما فهما من قبیل

المعلومات التى هى من المعقولات الثانية لامن قبيل العلم والا، لم يمكن تعريفهما وعلى اى الوجهين هما امران بسيطان: اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود و الوجود بسيط و مع بساطته يتشخص بذاته لابامر زائد، واما على الثانى فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوع البسيط تحت المعنى الجنسى كالسواد و البياض تحت اللون لا كالانسان و الفرس تحت الحيوان ولا كالاسود و الابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية و كل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصل الا بفصله بل هما واحد جعلا و تحصلا؛ فما اسخف راى من جعل التصديق مركبا من امور ثلثة او اربعة كما اشتهر من الامام الرازى. وكذا راى من جعله نفس الحكم الذى هو فعل من افعال النفس و هو قسم من العلم الانفعالى وكذا راى من اخذ فى تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول و كذا رأى من جعل لفظ التصور مشتركا بحسب الصناعة بين ما يرادف مطلق العلم و بين ماهو قسيم للتصديق و جعل المعتبر فى مفهوم التصديق شطراً ـ كما فى مذهب المحدثين او شرطا كما فى مذهب الحكماء ـ ؛ المعنى الثانى و هذا فى غاية السخافة لان الكلام فى تحصيل المعنى و المفهوم و التقسيم فى الحقيقة من باب التعريفات والاقوال الشارحة و محال ان يعتبر افراد احد القسمين فى ماهية القسم الاخر وفى قوله الشارح له شرطا اوشطراً و كذا يلزم اشتراط الشى بنقيضه على راى المتقدمين او تقوم الشى بنقيضه على راى المتاخرين او مجامعة الشى لنقيضه على راى من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم والكل محال (انتهى) وماافاده (قده) هو مراد المصنف من الشطط الذى نسب وكوبه الى القائل بالتركيب على مانقل عنه فتبصر

قوله (قده) كل من التصور و التصديق (ص٨)

قيل انقسام كل واحد منهما الى الضرورى و الكسبى فى مدركاتنا معلوم بالضرورة و الوجدان و ماذكر فى بعض الكتب المنطقية من لزوم الدور او التسلسل على تقدير كسبية الجميع او عدم مجهولية شى من الاشياء؛ لناتنبيه عليه فلذلك لم يلتفت المصنف قده الى ماذكر فى الكتب المبسوطة من الايراد والاجوبة فى المقام

قوله (قده) و الضروری مالایحتاج الخ (ص٨)

و هذا بخلاف الاولی فانه مالایحتاج بعد تصوراطرافه الی شیء مماذکر

قوله (قده) منبه الخ (ص٨)

قیل الاحتیاج الی المنبه قدیتحقق فی الاولی ایضا لانه قد تتوقف النفس عن التصدیق لخفاء تصور اطرافه و ان کان التصدیق علی تقدیر تصورها بدیهیاً فیحتاج الی المنبه وخفاء التصدیق لخفاء تصور الاطراف غیر قادح فی بداهته فتدبر

قوله (قده) وذا الخ (ص٨)

هذا ایضا ضروری لایحتاج الی دلیل لشهادة الوجدان بذلك

«تقسیم المبادی»

قوله (قده) المشار الیها الخ (ص٨)

قید المبادی بذلك لئلا یتوهم ان المراد بها مطلق مایذکر فی اول الکتب او العلوم لانها لیس المراد بها فی المقام کما هو ظاهر و مبادی العلوم کما صرحوا بـه قسمان تصوریة هی حدود موضوعاتها و اجزاء موضوعاتها وحدود عوارضها الذاتیة. وتصدیقیة و هی المقدمات البینة او المبینة فی علم اخر اوفی موضع اخر من ذلك العلم یـوخذ فی ابتداء العلم علی سبیل التسلیم حتی یتبین فی محله. وقد یطلق علی کل ما یبتدء به قبل الشروع فی تبیین المسائل مطلقا سواء توقف علیه العلم اولا فافهم

قوله (قده) منها الاقیسة وغیرها الخ (ص٨)

المراد بغیر الاقیسة الاستقراء و التمثیل کما صرح به (قده) فی درسه علی مانقل عنه

قوله (قده) لها خصوصیات الخ (ص٨)

مثل المبادی الخاصة بالتعلیمیات والطبیعیات و نحوها

قوله (قده) مبدء المبادی الخ (ص٨)

ای هی فی الاذهان نظیر مبدء المبادی فی الاعیان

قوله (قده) ظنیة (ص٩)

مثل فلان یطوف باللیل فهوسارق

قوله (قده) وهمية (ص ٩)

مثل ان كل موجود فهو محسوس

قوله (قده) تخييلية (ص ٩)

مثل ان الخمر ياقوتية سيالة و العسل مرة مهوعة

قوله (قده) بينات (ص ٩)

مثل ان النفى و الاثبات لايجتمعان ونحوه

قوله (قده) علوم متعارفات (ص ٩)

مثل ان الكل اعظم من جزءه ومساوى المساوى مساوى

قوله (قده) قد يثبت فى موضعها (ص ٩)

مثل قابلية كل مقدار للقسمة الى مالانهاية له بالنسبة الى علم الهندسة .

قوله (قده) محمولات الخ (ص ٩)

انما فسرها بذلك لانها قد تفسر بالقضايا المذكورة فى العلوم التى هى عبارة عن مجموع الموضوعات والمحمولات المنتسبة اليها وتفسيرها هنا بهذا المعنى مستلزم لعد الموضوعات من اجزاء العلوم مرتين والعلم قد يعنى به مجموع المسائل و قد يعنى به المركب الاعتبارى والمثلثة اجزائها انما هو العلم بالمعنى الثانى لابالمعنى الاول فيندفع بهذا الاشكال العويص الذى اشير اليه فى بعض الكتب المنطقية فتامل .

«مباحث الالفاظ»

قوله (قده) اذفى وجودات الامور الخ (ص ١٠)

وذلك من جهة كون بعض هذه الوجودات حكاية عن بعض وحكاية الشى فانية فيه ولاعلاقة آكد من تلك العلاقة.

قوله (قده) ذاتى (ص ١٠)

المراد بالذاتى مافى قبال اللفظى والطبعى حيث ان الوجود الخارجى ليس مما به ينظر الى غيره حتى يكون دلالته بالطبع او بالوضع كما فى الذهنى واللفظى و كذا هو وجود ذاتى للشى مطلقا لاتبعى كما فى الذهنى الذى هو تبع وجود الذهن كتبعية وجود

الاشياء فى الحضرة العملية الالهية للاسماء والصفات وبالجملة هو ملحوظ بالذات وليس ملحوظا بما هومرأة للحاظ غيره كمافى الذهنى والكتبى اذهما مابه ينظر لامافيه ينظر.

قوله (قده) كوجود الشمس الخ (ص١٠)

مثل بهالكونهافى عالم الوجود الحسى آية شمس حقيقة الوجود التى هى (ظهرى خل) اظهر الظواهر فى عين ماكانت محجوبة عن ادراكها البصائر والنواظر كماان النفس الكلية والعقلى الكلى آيتان لها فى العالم الغيبى ونشاة الباطن الاان شمس حقيقة الوجود لامثل لها خارجا وذهنا بخلاف شمس الحس كما قال المولوى المعنوى .

شمس در خارج اگرچه هست فرد　　　مثل اوهم ميتوان تصوير كرد

ليك آن شمسى كه شد بندش اثير　　　نبودش در ذهن ودر خارج نظير

قوله (قده) كنقش الشمس الخ (ص١٠)

اى ترسيمها بالكتابة والخط و يمكن ان يرادبها تصوير ها فى القرطاس مثلا ويكون التمثيل بها حينئذ بلحاظ كون مثال الشى ما به ينظر اليه لامافيه ينظر فقط فتامل .

قوله (قده) والافلاك مرتبة مراتب (ص١٠)

مثل انقسام الطبيعى الى العنصرى والفلكى والعنصرى الى المركب والبسيط والمركب الى التام وغيره والتام الى المعدنى والنباتى والحيوانى وغيرذلك من الاقسام. والمثالى الى الصعودى والنزولى على مراتبهما. والنفسى الى الوجود فى النفوس الكلية البادية والصاعدة والنفوس الجزئية وفيها فى مراتبها وقواها العالية اوالمتوسطة والسافلة وفى العقلى الى الطولى والعرضى والنزولى والصعودى .

قوله (قده) وفى الذهنى الخ (ص١٠)

المرادبالوجودالذهنى مطلق الوجود فى الاذهان العالية والسافلة اى الوجود الذى لايترتب به على الشى آثاره العينية لاالوجودفى الاذهان السافلة فقط فيشمل الوجود فى حضرة الوحدية وموطن العلم الربوبى وحضرتى القضاء والقدر وفى النفوس البادية و الصاعدة فالمراد بالاذهان العالية مجالى هذا الوجود التبعى التطفلى من المدارك العالية والسافلة لابالمعنى المتعارف للذهن فتدبر .

قوله (قده) والكون في الوهم الخ (ص ۱۰)

هذا مبنى على ان تكون الواهمة قوة برأسها ، واما على مذاق من جعلها العقل المنزل كصاحب الاسفار (قده) فالكون في العقلة يشمل الكون فيها ايضا فتامل .

قوله (قده) في الحاشية او الايقفى اوغير ذلك (ص ۱۰)

مراده (قده) من غيرذلك على ماقيل مااشير اليه فيهذا الجدول اى ماذكر في الجدول الخامس وما بعده من الاحستى والادضكى والاجنذى والاسبعى والمعى والاسغنى فراجع اليه تزد الاطلاع عليه

قوله (قده) في الحاشية والى النورانية والظلمانية (ص ۱۰)

الحروف النورانية في اصطلاحهم هي فواتح السور القرآنية بحذف المكـررات منها ومقابلها الظلمانية وجميع الحروف النورانية مجتمعة فيهذا التركيب صراط على حق امسكه ثم ان الحروف المفردة تسمى بالمحكم وغيرها بالمتشابه ايضـا كمـا ان الحروف التى تتساوى بينتها وزبرها كالسين تسمى بالكامل وهوحرف الانسان الكامل كما قيل .

چونكه خيزد سين انسان از ميان اول و آخـر نمانـد غـير آن

ثم انهم جعلوا الالف حرف الذات الاقدس من اجل كونها مقومة لجميع الحروف وبمنزلة الاصل والمادة لها امابلاواسطة كما في مثل الباوالتاوالثا والحاوالدال ونحوها و اما مع الواسطه كما في الجيم والسين والميم ونحوها حيث ان قوامها بالياء وبالواو كما في النون وقوامهما بالالف ولذلك سميت الالف قطب الحروف ايضا وبينتها مطابقة مـع اسم على (ع) بل زبرها ايضا من جهة ان زبرها الهمزة الملفوظة وهي عين الالف حقيقة و عددها عدد ذلك الاسم الشريف المبارك ولذا قيل في الفارسية .

از بينه الف على را بطلب وزها ودولام جو محمد را نام

فظاهر الف وباطنها هو على (ع) والالف مقوم الحروف وهي مقوم الكلمات والكلمات مقوم الايات و هي مقوم السور وهي مقوم الكتاب التدويني الذى هو صورة الكتاب التكويني فعلى (ع) الذى هو نفس محمد (ص) باطن كل شي بباطنية الحق تعالى . وبوجه آخر انما جعل الالف حرف الذات من اجل حصولها من انبساط النقطة البسيطة وامتدادها التى هي

حقيقة الوحدة الصرفة السارية فی‌جميع الأعداد و نونها حرف اسم النور وحرف التعين الاول والثانی والقاف منهاقاف القدرة والطاء اسم محمد (ص) والهاء حـرف الهويـة الغيبية الالهية وحرف اولها ای اول النقطة زبرها و بيناتها مع زبر حرف آخرهامطابق مع‌اسم علی (ع) ايضابحذف واحدوالقائه منه‌وهوما يختص بالوجوب الذاتی فاسمه(ع) ســار فی‌جميع الاشياء سريان النقطة فی‌جميع الحروف وانما جعلوا الباء حرف‌العقل الاول من جهة انها تلوالالف التی‌هی حرف الذات وهی ايضا اول حرف تلفظ بها فـی القرآن التدوينی كما ان العقل الاول اول موجود تجلی به الحـق تعالی فی الـقرآن التكوينی‌وعدده ايضا اول مراتب الاعداد بناء علی ان لايكون الواحد منها وهوالزوج الاول الذی حصل من امتزاج نورالوجوب مع ظلمة وهمية امكانية لكن مع غلبة‌النور وخفاء الظلمة واستتارها وجودا. ومن اجل ان باطنها النقطة البسيطة التی‌هی ملكوت الالف وغيبها وسرها وهی صورة الاحدية الذاتية اوالهوية الغيبية الالهية التی‌هی‌هوية الحق والمعبود المطلق ومن‌هنا قيل بالباء ظهرالوجود وبالنقطة تميز العابد من‌المعبود و ورد من‌العلی الاعلی (ع) من انه ظهرالموجودات عن باء بسم‌الله او جميع القرآن فی باء بسم‌الله وانا النقطة تحت الباء ولنعم ماقيل فی حقه (ع) بالفارسية كناية عن هـذا المعنی .

ای امير عرب ای كاينـه غيب نمائی	بر ســر افسر سلطان ازل ظل همائی
درپس پرده نهان‌بودی‌وقومی‌بضلالت	حرمت ذات تو نشناخته گفتند‌خدائی
پس‌چگويند‌ندانم گراز آن‌ظلمت‌زيباء	پرده‌برداری‌و آنگونه كه‌هستی‌بنمائی؟

قوله (قده) الی غيرذلك الخ (ص۱۰)

وذلك مثل‌الطاء للطبيعة الكلية‌والقاف للقلم الاعلی والقلب والنون للتعين‌الاول والثانی ونحو ذلك .

قوله (قده) هو المسمی بوجه الخ (ص۱۰)

الاسم الحقيقی عندهم عبارة عن‌الذات مع التعين ونفس التعين هوالصفة مثلا‌ان الذات مع العلم مثلا تسمی بالاسم ونفس العلم يسمی بالصفة فالاسم من حيث الـذات

عين المسمى ومن حيث التعين غيره والاسماء التدوينية عندهم اسماء الاسماء والموجودات الافاقية والانفسية ايضا من مراتب اسماء الله التكوينية لحصولها من مقارعة القدرة والارادة وسريان حقيقة الوجود في مراتب تعيناته وهي اي والاسماء التدوينية من حيث كونها مابها ينظر الى المسميات وفنائها فيها تكون عينها ايضا .

قوله (قده) فكيف التكوينية الخ (ص١٠)

فان التكوينية اتم وجوداً واكمل تحصلا من التدوينية اكملية الوجود العيني من اللفظي والكتبي والاسماء التكوينية حقايق التدوينيات التي هي الذات مع التعينات اوالعقول والنفوس الكليات الباديات والصاعدات او قاطبة حقايق الموجودات من حيث كونها مظاهر وآيات لمذوت الذوات ومؤيس الانيات كما قيل :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است

ومنه يظهر سر ماورد عن سيد الساجدين وقطب الموحدين من قوله (ع)

يارب جوهر علم لو ابوح به لقيل لي انت ممن تعبد الوثنا

قوله (قده) واسم النبي والولي الخ (ص١٠)

عطف على اسماء الله ويدخل في اسم الولي اسم فاطمة (ع) وقيل عطف على التكوينية من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام بشانهما .

قوله (قده) ولا تمس الا بالطهارة الخ (ص١١)

المراد بالمس مايعم المس بظاهر البدن والمس المعنوى بظهر القلب والعقل والروح والمراد بالطهارة ايضاما يعم الطهارة الظاهرية الشرعية و الطهارة الباطنية عن الارجاس والادناس الطبيعية والرذائل الخلقية والخلقية بل الطهارة عما سوى الله تعالى بالمحو والطمس والمحق سيمابناء على اتحاد العقل والعاقل والمعقول :

قوله (قده) بوجه مطلق الخ (ص١١)

اى من غير تقييد بلغة قوم دون قوم كما يشير اليه في الشرح .

قوله (قده) وجود في الاعيان الخ (ص١١)

قيل لماكان عدد اصول الاسماء الكلية الالهية المشعر بها حديث حدوث الاسماء وعدد الوجوه الاصلية للصادر الاول الذى هو الواسطة لايجاد الاشياء ؛ اربعة صارت عدد

الوجودات الكلية ايضا اربعة فتدبر .

قوله (قده) طبيعية لايختلف اصلا (ص١١)

اى مستندة الى طبع الشيء وذاته لاالى الوضع والارادة .

قوله (قده) الى توهم امثالها فى المعانى (ص١١)

وذلك كما فى لفظ العقل والصورة والقوة والامكان والوجود والمختار و نحوها فيقال العقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا و فعلا ويعنى به العقل الكلى فيتوهم تجرد العقل الجزئى ايضا عن المادة مطلقاً وكذا يقال المختار له على اربع و يراد به ماهو بمعنى المفعول فيتوهم ان المختار بمعنى الفاعل كذلك و نحو ذلك مما سيجى فى اخر الكتاب .

قوله (قده) عليها (ص١١)

اى على تلك الاحوال وقيل الضمير راجع الى المعانى .

«الدلالات»

قوله من طرق الدلالة الخ (ص١١)

الدلالة المطلقة هى كون الشى بحيث يفهم منه شى آخر او يلزم من العلم به العلم بشى آخر و الدلالة اللفظية هى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله المعنى و التخصيص بالسماع و التخيل من جهة ان صور الالفاظ مما لايمكن حصولها فى الوهم و العقل بل انما تحصل فى السمع و الخيال فيخطر منها المعنى بالبال كمايظهر ذلك مما افاده المحقق الطوسى فى العبارة المنقولة عنه فى الكتاب ولا يرد على هذا التعريف مايرد على تعريف القوم لها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بوضعه له حيث انه يوهم ان الدلالة صفة السامع او المعنى و وجه تقديم مباحث الدلالات على غيرها هو ان الحاجة الداعية الى البحث عن الا لفاظ فى المنطق و هى توقف افادة المعانى و استفادتها عليها تقضى بتقديمها على سائر المباحث ايضاً كما لايخفى .

قوله خرجت الخفية الخ **(ص١١)**

اى بناء على القول بثبوت المفهوم للمذكورات و امثالها قيل المستفاد من كلامه خروج الدلالة المفهومية عن اللفظية وعن الاعتبار ايضا مع تصريح كثير من علماء الادب بكونها من اقسام الدلالة اللفظية فى غير محل التخاطب و باعتبارها فى المحاورات ايضا اللهم الا ان يراد عدم اعتبارها فى العلوم او فى جواب «ما هو» خاصة كما قيل بعدم اعتبار دلالة الالتزام فيه ايضا فتأمل .

قوله باعتبار الافادة و الاستفادة **(ص١٢)**

اى اعتبار اللفظية الوضعية دون الطبعية و العقلية انما هو باعتبار الافادة و الاستفادة حيث ان اللفظية تنضبط بعد العلم بالوضع بخلافهما فانهما غير منضبطين تختلفان باختلاف الطبايع والافهام فلذلك يكون حصول الافادة و الاستفادة بها اتم و اكثر و اما لو كان المنظور حال الدلالات بحسب نفس الامر وحاق الواقع لا بلحاظهما يكون الامر بالعكس لان الطبيعية و العقلية اتم وادوم منها من جهة عدم تعقلهما بارادة اللافظين و وضع الواضعين و عدم اختلافهما باختلاف الاعصار و الامم وقوله لا تختلفان دليل الادومية و قوله لا تتعلقان دليل الاتمية او بالعكس اوكل منهما دليل على كل واحد من الامرين كما قيل و اختلاف اللفظية باختلاف الاعصار و الامم واضح ظاهر حيث انها قائمة بالالفاظ و اللغات التى تختلف باختلاف الموجودين فى القرون والاعصار و البلدان و الامصار و الا قاليم المختلفين فى الامزجة و العادات و الاداب و الهيئات و اللغات و نحوها و تنقرض بانقراضها ايضا كما يدل عليه قوله تقدست اسمائه «ومن آياته اختلاف السنتكم و الوانكم (الايه)» بناء على ان يكون المراد من الالسنة السنة القال او مطلق الا لسنة الشاملة للالسنة الخمسة او السبعة او الثمانية ، اى لسان الذات و الاستعداد و الحكم و المرتبه واحدية الجمع الكمالى اوهى مع لسان الحال و القال او بزيادة لسان الوصف ايضا كما هو مختار المحققين و لوجعل المراد منها الا لسنة الباطنية التى للنفوس الناطقة الانسانية والوجوه الخمسة او الستة التى لها الى الحضرات الست او الخمس الا لهية الدالة باختلافها على اختلاف ذواتها بالكمال و النقص والشدة

و الضعف کما ورد ان الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة فهو یدل لماً علی اختلاف السنتها و تعدد لغاتها الظاهریة ایضاً من اجل العلاقة الاتحادیة التی بین النفس و البدن و سرایة حکم احد المتحدین الی الاخر و بروز مافی عالم الغیب والملکوت فی عالم العین والشهادة کماقیل اشارة الی هذا المعنی :

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر بر نردبام معرفت
بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

کما ان اختلاف السنة الظاهر دلیل انی علی اختلاف لسان الباطن لکون الظاهر عنوان الباطن و بالجملة اختلاف الا لسنة الظاهرة و الباطنة للنفوس الناطقة من الایات العظمی الا لهیة من جهة حکایتها عن عدم تناهی فضائل الحق تعالی و صفاته العلیاء و اسمائه الحسنی التی تلك النفوس صورتها و مظهرها وعدم نفاد کلماته و غیر محدودیة جهاته التی هو مولیها فتبصر

قوله (قده) و لا تتعلقان الخ (ص۱۳)

قیل هذا مبنی علی مذهب القائلین بان دلالة الا لفاظ بالارادة فان الاقوال المشهورة فی دلالتها ثلاثة منها انها بالوضع فقط ای لا بالذات و لا بالارادة و منها انها بالذات فحسب ومنها انها بالارادة الجاریة علی سنة الوضع و فیها ایضا اقوال اخر نادرة : منها انها بشرکة جواهر الالفاظ مع الارادة شرطاً او شطراً و منها انها بشرکتها مع الاوضاع کذالك ومنها انها بشرکة الاوضاع مع الارادة الی غیر ذلك من الاقوال المذکورة مع ادلتها وردهافی محلها. و لماکان القول بدلالتها بالذات او بمدخلیة الارادة مع الاوضاع مطلقا ای فی الدلالة التصوریة و التصدیقیة معاً فاسد البنیان مخالفاً للاعتبار و الوجدان تصدی جمع من الافاضل لتوجیههما بما لا یصفو اکثرها عن شوب الاختلال والاشکال ، فوجه بعضهم الاول ای القول بان دلالتها بالذات بان مراد القائل به ان الواضع لم یهمل جانب مراعات المناسبات الذاتیة فی مقام

الوضع بل لاحظ الخواص التى للحروف من الرخاوة والجهر و الهمس والتوسط بينهما
وراعى المناسبات المتحققة بين جواهر الالفاظ والمعانى ثم وضع الالفاظ بازائها ويمكن
ان يوجه بان الواضع لما كان عند القائل بهذا القول هو الله تعالى و وضعه تعالى ليس الا ايجاده
للالفاظ دالة على المعانى ومرآتا لها، وتعليمه للبشر، و الهامه اياها تلك المرآتية التكوينية
؛ نجعل دلالتها عليها بالذات نظراً الى انجعالها بعين جعل الالفاظ و ايجادها من دون حاجة
الى جعل آخر. اصلا او بان لكل معنى من المعانى ظهراً و بطنا بل بطونا كثيرة من جهة
بروزها فى العوالم الالهية و النشآت المختلفة الربوبية و الكونية وكذلك للالفاظ و
الحروف ظهر و بطن و غيب و شهادة و هى من ظهرها و بطنها تدل على المعانى ظهراً
و بطناً الا ان دلالتها عليها باعتبار ظهرها تكون بالوضع؛ و الارادة الجارية على قانون
الاوضاع و دلالتها عليها من حيث بطنها دلالة ذاتية اى غير متعلقة بالاوضاع و الارادات
و انكانت متوقفة على تعليم الله تعالى و ارشاده كما تحقق ذلك فى علم الحروف. و مراد
القائل بان دلالة الالفاظ ذاتية هى تلك الدلالة. وقيل فى توجيه الثانى ان المراد من تبعية
الدلالة للارادة تبعيتها لارادة الواضع و ان الوضع ليس الا مواضعة شخص او اشخاص
كثيرة على ارادة معنى مخصوص عند اطلاق لفظ خاص. و قيل ان الغاية من وضع
الا لفاظ لما كانت ارادة المعانى منها عند الاستعمال فلو استعملت و اريد منها المعنى
المقصود لدلت على المعنى و لولم يرد بها المعنى و لم تتحقق تلك الغاية انتفى المغيى
بانتفاء غايته و يقرب منه ما قيل ان المراد من الدلالة التابعة للارادة الدلالة على المعنى
المقصود للمتكلم لا مجرد اخطار المعنى بالبال و لاشك فى انها تتوقف على القصد و
الارادة توقف مقام الاثبات على الثبوت وكذا ما قيل ان مراد هذا القائل تبعية الدلالة
التصديقية لها دون التصورية و قيل ان مراده اخذ الواضع للارادة شرطا او شطرا
فى الموضوع له الى غير ذلك مما قيل او يقال وتحقيق الحق يحتاج الى بسط فى المقال
يضيق عنه نطاق المجال.

قوله (قده) من ادراك الخ (ص ١٢)

انما عبر بالادراك ليعم الالفاظ باعتبار بطونها القرآنية وظهورها الفرقانية

قوله (قده) بتوسط الوضع (ص١٢)

قيل يرد على ظاهر التعريف ان مقتضاه ان يصير المعنى قبل وضع اللفظ له معنى له مع وضوح بطلانه الا ان يراد معناه الذي يصير بعد وضعه له معنى له فالاولى ان يقال بتوسط الوضع للمعنى الخ فتامل.

ثم ان بعضهم عرف الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فاورد عليه شكان احدهما انه مشتمل على الدور من جهة ان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لمكان توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور وثانيهما ان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالاخر فعدل المصنف عن التعريف المذكور الى مافي الكتاب لئلا يرد عليه الشكان اما عدم ورود الثاني فظاهر و اما عدم ورود الاول فلان مقتضى تعريف المصنف ان يكون فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بتوسط العلم بالوضع لافهمه مطلقا وان يكون العلم بالوضع متوقفا على فهم المعنى مطلقا لامن اللفظ ولاعند اطلاقه حتى يلزم الدور ، والمراد من قوله يفهم الخ فهم المعنى من اللفظ متى اطلق لااذا اطلق كما صرح به بعض المحققين فلايرد النقض بالمعميات و نحوها انتهى ماقيل فتدبر

قوله (قده) هى المطابقة (ص١٢)

ان الدلالات الثلث تسمى عندهم بدلالة التواطى...والمطابقة منها يتعلق بالوضع فقط و التضمن و الالتزام تكونان بشركة العقل

قوله (قده) حيث على الخ (ص ١٢)

قيل قد اورد على حدود الدلالات الثلث بانتقاض بعضها ببعض فيما لو اشترك اللفظ بين الجزء والكل واللازم والملزوم كلفظ الامكان المشترك بين العام والخاص و كاشتراك الشمس بين الجرم والضوء فلابد من ان يقيد الكل بقولنا من حيث هى كذلك لئلا ينتقض الحدود بعضها ببعض واجيب عن ذلك بان دلالة الالفاظ بالارادة الجارية على قانون الوضع والالكان لكل لفظ حق من المعنى لايجاوزه كما ان اللفظ المشترك

مالم يوجد فيه قرينة احد معانيه لايفهم منه معنى .والجمع بين المعنيين غير ممكن فى مقام الارادة وماذكره المصنف امامبنى بعيداًعلى اختيارهذاالقول اوعلى حذف قيد الحيثية لمكان وضوح لزوم اخذه فى الحدودفتدبر

قوله (قده) فى ضمن الكل الخ (ص١٢)

قدفهم منه وجه تسميته بالتضمن

قوله (قده) لان الدلالة الخ (ص١٢)

اى من حيث هو جزء ولازم قيل يجب ان يعم الوضع فى المطابقة الى وضع عين اللفظ لعين المعنى اووضع اجزائه لاجزائه لئلا يرد على حصر الدلالات فى الثلث؛ بخروج دلالة المركبات منها بناء على عدم وضع اخر لجملتها كماهو راى ارباب التحقيق. ثم انه كما اشرنا آنفاًقداورد على تعريف الدلالات بماذكر بانتقاض بعضها ببعض فيما اذا اشترك اللفظ بين اللازم والملزوم كاشتراك لفظ الامكان بين العام و الخاص و الشمس بين الجرم والضوء فيجب ان يزاد فى الكل قيد «من حيث هو كذلك» حتى لايرد الانتقاض المذكور

واجاب العلمان: الشيخ الرئيس ابوعلى بن سيناوالمحقق الطوسى عن هذاالاشكال عند ايراده فى المقام وعن الذى ورد على الحد الذى ذكره المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد مالايدل جزئه على جزء المعنى والمركب مايدل جزئه عليه» بانتقاضه بمثل عبدالله علمافان جزئه وان لم يدل على جزء معناه العلمى ولكنه يدل على جزء معناه الاضافى فيجب ان يزاد فى الحد جزء معناه المقصود حتى لايرد النقض بل يجب ان يزاد وان يكون دلالته مقصودة ايضاحتى لاينتقض بالحيوان الناطق اذاصار علماالانسان مثلا وقدمر سابقا مايتعلق بهذاالمقام فلانكرره (فاجابا) ؛ بان اللفظ لايدل على المعنى بذاته بل بالارادة الجارية على قانون الوضع واللفظ حين مايراد به المعنى المطابقى لايراد به المعنى التضمنى والالتزامى و بالعكس فلا حاجة الى القيد المذكور. وترك المصنف لهذا القيد اما مبنى على ماذكر فى الجواب و اما مبنى على حذفه لمكان الاختصار لوضوح الحاجة اليه بناء على كون دلالة الالفاظ بالوضع

قوله (قده) اذرب معنى بسيط الخ (ص١٣)

قيل وجوب كون بعض المعانى ممـا لاجزء لها صحيح من جهة وجوب انتهاء كل مركب الى البسيط وان نوقش فيه بما لاوقع له واما ان بعضها مما الازم لها مطلقا فهو ليس بمسلم لما تقرر عند ارباب الذوق من ان ادراكنـا للاشياء من حيث احديتنا او احديتها محال فتامل

قوله (قده) ومجرد كونه الخ (ص١٣)

اى المعتبر فى الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص وماذكر على تقدير تسليمه لايثبت الا اللازم البين بالمعنى الاعم لكل شى

قوله (قده) واللفظ فى معناه الخ (ص١٣)

قيل فيه اشعار بامكان تحقق المجاز بلا حقيقة

قوله (قده) وقد حصرت فى خمس وعشرين (ص١٣)

الحق موافقاً لبعض ابناء التحقيق عدم حصرها فى عدد معين من جهة ان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له انما هى بالطبع لابالوضع النوعى فكل مالا يمجه الطبع السليم ولاينتفر عنه الذوق المستقيم ويرخصه السليقة الغير المعوجة، ممايصح معه الاستعمالات المجازية ولولم يرد من واضع اللغة اصلا

قوله (قده) وهى كالسببية الخ (ص١٣)

قد ذكر فى الحاشية امثلة اقسام الخمسة والعشرين فلا نطيل بذكرها

قوله (قده) واللفظ ان وحد الخ (ص١٣)

الاقسام فى نسب الالفاظ الى المعانى على ماافاده بعض حملة عرش التحقيق اربعة، احدها ان تدل الفاظ كثيرة على معنى واحد وتسمى بالمترادفة وثانيها ان تدل الفاظ كثيرة على معانى كثيرة وتسمى بالمتباينة و ثالثها ان يدل لفظ واحد على معانى كثيرة و تسمى بالمتفقة و تلك المعانى ان تساوت فى الوضع سميت بالمشـتركـة وان اختلفت فيه بان وضع اولا لبعض منها ثم اطلق على الباقى لمناسبة فى امـر معنـوى او صوري اومشابهة تامة اوغير تامة من جهة الاشتراك فى سبب مادى اوصورى اوسبـب

فاعلى اوغالى او غير ذلك مما هو مذكور فى محله سميت بالمتشابهة . وهى ان استعملت فى غيرما وضع له بلحاظ مناسبة معه سمى بالحقيقة والمجاز وان كان الغرض من استعماله فيه البلاغة اوالمبالغة مع اظهار ان الاستعمال لاجل المشابهة سمى بالتمثيل والتشبيه اوبدون اظهاره بل مع اظهار ان الاستعمال فيه على سبيل الاستقلال والاصالة سمى بالاستعارة وان استعمل فى الشبيه بدون اعتبار المشابهة عند الاطلاق سمى بالمنقول ان ساوى الشبيه مع الاصل فى الاطلاق وان رجح عليه فيه فان كان بحسب اطلاق الجمهور سمى بالمتعارف او بحسب اطلاق اهل اللغة سمى بالمصطلح ، ورابعها ان يدل لفظ واحد على معنى واحد فان كان ذلك المعنى متشخصاً بالوضع سمى بالعلم او بالارادة فيكون من قبيل الضمائر واسماء الاشارة وان كان معنى كليا فان تساوت افراده سمى بالمتواطى وان تفاوتت باولية واولويته اوشدة وضعف وكمال ونقص سمى بالمشكك هذا .

قوله (قده) والوضع التخصصى الخ (ص١٣)

قد اعتبر بعضهم فى الوضع التخصصى ان يكون فى الاستعمالات المحققة له؛ ما يكون بلاقرينة حتى يتحقق الوضع المذكور وتحقيق الحق فى ذلك وفى حقيقة الوضع من انه هل هو عبارة عن تعهد الواضع لغيره بانه لايتكلم باللفظ الفلانى الا عند ارادة تفهيم المعنى الفلانى؟ اوانه تخصيص شى بشى؟ اوجعل الملازمة بينهما؟ اوهو تعيين الاول بازاء الثانى؟ اوارادة المعنى مقارنا لاطلاق اللفظ ؟اوغير ذلك؛ مما ذكر فى مقامه فليطلب من الكتب المصنفة فى الاصول او فن الادب .

قوله مركب الخ (ص ١٣)

قدم حد المركب لكونه وجوديا. قيل ان المراد من جزء معناه فى قوله جزء معناه ؛ هوالجزء الذى قصد دلالة اللفظ عليه فى الاستعمال الواحد وكذافى حد المفرد فلايرد عليه ما اورد على تعريف المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد هوالذى ليس لجزئه دلالة اصلا والمركب مالجزئه دلالة على جزء المعنى» بانتقاضه بعبدالله وامثاله اذا جعل علماً لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ولاحاجة الى ما اعتذره الرئيس على بن

سینا (قده) من ان دلالة الالفاظ بالارادة وما لایتعلق به ارادة اللافظ من معانی مورد النقض ونحوه بالوضع الاخر؛ لایقل ان اللفظ یدل علیه حتی یرد النقض به فتامل .

قوله (قده) اذا المعنی استقل الخ (ص١٣)

اقول نسب الاستقلال الی المعنی حتی لایتوهم ان الاستقلال فی الاسماء والافعال وعدمه فی الحروف من جهة الدلالة لاجل عدم الاحتیاج الی ضم ضمیمة فی فهم المعنی من اللفظ فیهما واحتیاجه الیه فیها بل الاستقلال وعدمه فیها باعتبار نفس المعنی لکون المعنی الاسمی من اقسام الوجود النفسی المحمولی والمعنی الادوی من قبیل الوجود الربطی الغیر المستقل فی ذاته وجوهر حقیقته کما ان ما نقل عن امیر المؤمنین علی علیه السلام فی تعریف الثلثة مشعر بذلک ویؤید ذلک ماقیل ان الاسم مظهر الذات الاحدیة والفعل مظهر صفاتها الحقیقیة والحرف مظهر صفاتها الاضافیة ای الاضافیة المحضة باعتبار مفاهیمها التی هی نفس الربط والاضافة ، وبوجه اخر الاسم مظهر التعین الاول والحقیقة المحمدیة المنبیء عن المسمی الذی هو الذات الاحدیة والفعل مظهر التعین الثانی والصفات الالهیة الظاهرة فی مقام الواحدیة ومظهر الفیض المقدس المنبیء عن حرکة المسمی ای الحرکة الحبیة العشقیة التی اشیرت الیها فی الحدیث القدسی کنت کنزآ مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف والحرف مظهر الحقایق الامکانیة التی هی نسب محضة ولامتحصلات صرفة وانکان بلحاظ اخر الفیض المقدس ومراتبه ودرجاته نفس الربط و صرف الفقر و الفاقة الیه تعالی و الماهیات الامکانیة خیال ذلک الوجود و نقشه ورقشه .

قوله (قده) بین اصطلاح الفرقتین الخ (ص١۴)

لان نظر الفریق الاول الی المعانی بتبع الالفاظ ونظر الفریق الثانی بالعکس .

قوله (قده) و قد یذکر الخ (ص١۴)

وهی علی تقدیر دلالتها علی الربط الغیر الزمانی تکون مستعارة له ایضا وهذا علی ماهو التحقیق فیها من عدم دلالتها علی الزمان وانسلاخها عنه واما علی قول من قال بدلالتها علیه واشتراکها بین الحال والاستقبال فهی من الروابط الزمانیة کذا قیل فتدبر.

قوله (قده) لان مفادها ثبوت الشيء الخ (ص١٥)

اى ليس مفادها ثبوت شي لشي حتى يحتاج الى الرابط فلايشكل فى حمل الوجود على الماهية بان ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له وهو هنا المهية فيجب ثبوتها قبل الوجود فننقل الكلام الى هذا الثبوت وهكذا فيلزم التسلسل. ثم انه قد اختلف كلماتهم فى ان اطلاق لفظ الوجود على النفسى والربطى بالاشتراك اللفظى اوالمعنوى وفى ان القضية التى محمولها الوجود فى نفسه هل يحتاج الى الرابط ام لا ومختار المصنف فى الاختلاف الاول هو الاول وفى الثانى هو الثانى وقد حقق ذلك فى حواشيه على مبحث الوجود الرابطى من الاسفار وهو المراد بقوله كما قررنا الخ .

قوله (قده) فمع انها ثلاثية الخ (ص١٥)

اى فمع انها ثلاثية من جهة ان محمولها الوجود المقيد تكون ثنائية و ثلاثية بمعنى اخرى من جهة حذف الرابط فيها وعدم حذفها واما القضية التى محمولها الوجود النفسى فهى ثنائية بهذا المعنى وبالمعنى الاخر دائما اى من جهة المحمول و من جهة الرابطة لكن اتصافها بها من الجهة الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذ لارابطة لها اصلا فتبصر .

« الكلى والجزئى »

قوله (قده) غوص فى الكلى الخ (ص١٥)

بعد الفراغ عن مباحث الالفاظ والمقدمات التى ينبغى تقديمها على سائر المباحث شرع فى بيان المقاصد وقدم مباحث التصورات لتقدم التصور على التصديق طبعا وقدم مباحث ايساغوجى ومقدمته التى هى البحث عن الكلى والجزئى لكون الاولى مقدمة الموصل التصورى و الثانية ممايتوقف عليها الاولى لان مقسم الخمس هو الكلى .

قوله (قده) مفهوم آب الخ (ص١٥)

قيل انما قدم تعريف الجزئى على تعريف الكلى لكون قيده وجوديا اولتوقف وجود الكلى خارجا على وجوده ثم البحث عن الجزئى فى ذاك الفن ليس بالاصالة لانه لايكون كاسبا ولامكتسبا بل لتوقف بعض المباحث الاتية عليه ومن جهة اعانته على معرفة الكلى .

فقوله مفهوم آب ای آب عنها بالنظر الی نفس مفهومه .

قوله (قده) كمفهوم واجب الوجود الخ (ص١٥)

لايخفى ان هذا انما هو بالنظر الى الاذهان المحجوبة واما بالنظر الى العقل المنور وذوق ارباب المكاشفة فهو ليس بقابل للتكرر والتعدد اصلا لانه تاكد حقيقة الوجود اى الوجود الصرف اللابشرط الساذج عن الحدود والخالص عن القيود و العارى عن كافة التعينات الواجب من جميع الجهات الذى لايمكن تكثره ولايتصور تعدده كما قيل صرف الوجود الذى لااتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت اليه، فوجدته، فاذاهو هو والى هذا المعنى اشار المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى بقوله :

شمس درخارج اگرچه هست فرد ... ميتوانهم مثل او تصوير كرد

ليك شمسى كه ازاوشد هست اثير ... نبودش در ذهن و در خارج نظير

و لذلك قال (قده) كمفهوم واجب الوجود اى لاحقيقته التى هى صرف الوجود الذى لايتثنى ولايتكرر .

قوله (قده) ولم يقع الخ (ص١٥)

قيل اى فيهذا العالم لافيما ورائه لان كل ما ارتسم فى الاذهان السافلة وكان مما لايلزم من فرض وقوعه محال فهو واجب التحقق فى النشات العالية لتمامية جود الفاعل وكمال قابلية القابل وان لم يقع فيهذا العالم لفقد شرط او وجود مانع .

قوله (قده) كالشمس الخ (ص١٥)

بناء على الهيئة القديمة و اما على الهيئة الجديدة فالاقمار كثيرة والشموس غير عديدة .

قوله (قده) كالكوكب السيار الخ (ص١٥)

هى سبعة على راى ارباب هيئة العتيقة وهى الشمس ، والقمر والزهرة والعطارد و المريخ والمشترى والزحل و اما على ما ادى اليه نظر علماء الهيئة الجديدة فهى ثمانية وهى عطارد (مركور) والزهرة (ونوس) والارض والمريخ (مارس) والمشترى (ژوپيتر) والزحل (سابورن) والاور انوس والنپتون .

قوله (قده) كنفوس ناطقة الخ (ص١٥)

اى الناطقة الانسانية فان الفلكية متناهية عندهم الاعلى مذاق بعضهم كما يجيء تفصيل ذلك في محله وكون النفوس الناطقة الانسانية غيرمتناهية انما يتم على القول بازلية العالم ودوام الانواع المتكثرة الافراد بتعاقب الاشخاص و كون النفس الناطقة قديمة اومجردة حدوثا وبقاء اوبقاء فقط مع القول ببطلان التناسخ .

قوله (قده) مجتمعة الخ (ص١٥)

اى في عالم الملكوت لافي هذا العالم الاعلى القول بتعلقها بعد مفارقة هذه الابدان بالاجرام الفلكية اوبابدان اخرى كائنة تحت فلك القمر ولكنها لماكانت غير مترتبة لايكون عدم تناهيها محالا على مذاق الحكماء وان كان ممتنعا على مذاق المتكلمين لان شرط بطلان التسلسل عند الحكماء الترتب والاجتماع في الوجود والمتكلمون لايشترطون فيه ذلك الشرط فلذلك يرون بطلانه في الامور المتاصلة مطلقا .

قوله (قده) لامجتمعة الخ (ص ١٦)

قيل لانها لوكانت مجتمعة مع كونها مترتبة ايضا من جهة كون السابق علة اعدادية للاحق يلزم التسلسل المستحيل عند الحكيم والمتكلم فتامل .

قوله (قده) في افراد الكليات الطبيعية الخ (ص ١٦)

المراد من الطبيعية الطبيعية العنصرية فان القائلين بازلية العالم ذهبوا الى ان العقول والنفوس المجردة الكلية والاجرام الفلكية وكليات العناصر نوعها منحصر في الفرد الواحد و الشخص الفارد وانها دائمة بالشخص وكذلك هيولى النشاة العنصرية دائمة وواحدة بالشخص لكن جعلوا الانواع الطبيعية العنصرية محفوظة بتعاقب الافراد والاشخاص لعدم بقاء اشخاصها وكونها ذامادة قابلة لتكثر الصور فهي مع كونها غير متناهية الافراد لمكان ازليتها غير ممتنعة عندهم من جهة عدم اجتماعها في الوجود فالتقييد بالطبيعية لاجل ان موجودات ماوراء الطبيعة من عالم العقول والنفوس الكلية ونشأة المثال وكذا السبع الشداد غير متكثرة الاشخاص والافراد حتى تكون مجتمعة او متعاقبة بل لكل واحد منها فرد واحد ابداعي اواختراعي لايعتريه الفساد ولا يتوارد

عليها الاضداد و على تقدير تكثر افراد ها المثالية عارية عـن المادة التي هي منشـأ التزاحم والتضايق .

واما القائلون بان العالـم الطبيعى حادث بالحدوث الذاتى و متجددة الـذات والصفات داثر الهوية والوجود فالموجودات الماورائية والعقول القدسية ثابتات ازليات غيرمتغيرات ولامتبدلات عندهم ونوعها منحصر فى فرد واحد وشخص فارد وكذا نـوع الفلك والفلكيات كما فى مذهب الفريق الاول الاانها اى المفارقـات المحضة ليسـت معدودة من العالم وماسوى الحق بل هى من مراتب الاسماء الالهية ومن صقع الحضرة الربوبية ولكن موجودات عالم الطبيعة ونشاة الجوازكلها داثرة متجددة عند هولاء القوم وثابتة فى عين الزوال والدثور وباقية فى عين الحدوث والتجدد لمكان اصلها الثابـت عندالله تعالى وملكوته الاسنى كما سنحقق القول فيه حيث يحين حينه فالحكماء فى قوله يعم الفريقين واماعلى مذاق القائلين بحدوث العالم بالحدوث الزمانى اى الزمان الموهوم ـ وهم المتكلمون ـ فالانواع الطبيعية متناهية الافرادوالاشخاص فلذلك خص عـدم التناهـى والتعاقب بمذهب الحكماء .

قوله (قده) سيما الانواع المتوالدة الخ (ص ١٦)

سر الاستثناء ان الانواع المتولدة المتكونة ممالايعباء ببعض منها فى هذا العالـم فلذلك يمكن ان تنقرض ولايدوم نوعها و ينقطع اشخاصها فلاتكون بجميع اقسـامها مثالا لما نحن فيه وهذا بخلاف المتوالدة لان عناية البارى تعالى والمبادى الاولى بها كثيرة متوافرة فلذلك يحفظ نوعها بتعاقب الاشخاص ، و يمكن ان يكون السرفيه ان احتياج المتوالدة فى بقائها ودوامها الى تكثر الافراد و تعاقب الاشخاص اكثر من المتولدة من جهة ان شرائط وجودها كثيرة ومعدات حصولها وافرة ومنافيات ذواتها واضداد حقايقها متعددة لانها اشرف من المتولدة والاشرف اعز وجوداً و اندر حصولا فى هذا العالم من الاخس كما يستفاد ذلك من قاعدة امكان الاخس وكـذا مدة بقـاء اشخاصهـا و دوام افرادها فيه اقل من بقائها بشهادة الوجدان من جهة انها اسرع بلوغاً الى كمالها الاصلى واتم خروجاً من القوة الى الفعلية واشد اتصالا بعالمها الاصلى واكثر انجذابا الى مقرهـا

الاولى من المتكونة، لوفور شوقها وكثرة توقانها اليها فتدبر .

قوله (قده) ودورة وكورة الخ (ص ١٦)

المراد منها ماهو اعم من الدور والكور المصطلح ومن الادوار والاكوار الزمانية والدليل على كونها متناهية فى كل دورة وكورة عدم سعة المتناهى للغير المتناهى كما قيل فتأمل .

قوله و متواط الخ ص(١٦)

سمى الاول بالمتواطى لتوافق آحاده فيه لانه من التواطوء بمعنى التوافق وسمى الثانى بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه فى انه من المشترك اللفظى ـ من حيث تفاوت افراده ـ او من المتواطى ـ من جهة تشاركها فى معناه ـ والمراد من الافراد فى قوله ان ساوت الافراد (الخ) ما هو اعم من الافراد العينية و الذهنية و التشكيك و التواطى بهذا المعنى من صفات المعانى و يتصف بهما الالفاظ بالتبع و قديراد بهما فى عرف علماء الادب و الاصول ان يكون اللفظ متفاوته الدلالة و المرآتية بالنسبة الى معانيه او متساوية الدلالة بالنسبة اليها بان تكون الافراد متفاوتة فى الظهور والخفاء فى فهمها من اللفظ او غير متفاوتة فيه و بهذا الاعتبار يقسمون التشكيك الى البدوى الغير المضر و المضر الاجمالى و الى المضر المبين العدم ويعنون بالاول ان يزول التشكيك بعد التأمل و بالثانى ان يكون خفاء الفرد يجعله بحيث اذا اطلق اللفظ يشك المخاطب شكا مستمراً فى ارادته من اللفظ و عدم ارادته منه فقد اضر التشكيك بظاهر اللفظ المطلق من جهة ان اللفظ صار بالنسبة اليه مجملا و بالثالث ان يصل الخفاء بمرتبة يضر بالاطلاق بل يخرجه عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان هذا الفرد غير مراد و هما بهذا المعنى من صفات الالفاظ بالذات و يتصف المعانى بهما بالتبع ولما كان نظر المنطقى فى الالفاظ تبع المعانى و نظر الاديب بالعكس لاحظ الاول حال المعنى فى التسمية بالمشكك وراعى الثانى حال اللفظ فيها

قوله (قده) باولوية الخ (ص١٦)

قيل الفرق بين الاقسام المذكورة هو ان الازيدية و الانقصية قد تخص بالكم

المتصل و الاكثرية و الاقلية بالكم المنفصل و الاشدية و الاضعفية بالكيف كما اشير اليه في المتن .. والاولوية وخلافها و الاقووية و مقابلها اقل تناولا و شمولا من الاقدمية و الاخرية من حيث ان صدق الوجود على حركة الافلاك اقدم من صدقه على الانواع العنصريه لمكان عليتها لها و ليس اقوى ولا اولى منه لانها لكونها جواهر اقوى وجوداً من الحركة التى هى من الاعراض الغير القارة و يمكن ان يقال ان صدق الوجود على العلة بما هى علة اذا كانت ايجابية يجب ان يكون اشد واولى و اقدم و اقوى و اكمل و اتم من صدقه على المعلول بما هو معلول و لذلك جعل الكمال و النقص جامعاً لجميع انواع الاختلاف التشكيكى و لكن لما كانت عليتها بالنسبة اليها اعدادية لا ايجابية فلذلك تكون هى انقص تحصلا منها اى من الجواهر المادية و الانواع العنصرية و لا يضر ذلك بعليتها الاعدادية ، و يمكن ان يكون السرفيه انها بما هى علة ليست انقص وجودا من معلولها بل من جهة اخرى ليست جهة عليتها لان العلة فى الحقيقة انما هى حركتها الجوهرية الذاتية التى هى متحدة الوجود مع ذواتها الجوهرية النورية التى هى اقوى و اتم من العنصريات فالنقصان من جهة حركتها العرضية التى هى ليست بالحقيقة علة بل امارة عليها فتدبر

قوله (قده) بالعامى و الخاصى الخ (ص١٦)

اقسام التشكيك باعتبار الوجود اكثر مما اشار اليه المصنف (قده) فانه منقسم عندهم الى العامى و الخاصى و خاص الخاصى واخص الخواصى و صفاء خلاصة خاص الخاصى و صفاء خلاصة اخص الخواصى و يعنون بالاول ان يكون صدق مفهوم من المفاهيم مثل مفهومى الوجود و النور بالنسبة الى افراده متفاوتة باحد انواع التفاوت التشكيكى و بالثانى ان تكون الحقيقة التى فى قبال ذلك المفهوم و ينتزع هو عنها من دون حيثية تقييدية ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة و تكون تلك الحقيقة البسيطة بوحدتها سارية فى جميع مراتبها و درجاتها مع تفاوت ظهوراتها فيها بحيث يكون ما به الاشتراك فى تلك المراتب عين ما به الامتياز فيها كما فى حقيقة النور بالنسبة الى مراتبها الشديدة و الضعيفة و يعنون بالثالث ان يكون ما يحكى عنه ذلك المفهوم بالحقيقة منحصراً فى مصداق و احد و اصل فارد و ليس له افراد متباينة و لا

مراتب متكثرة متفاضلة بل لايكون له الا حقيقةواحدة هى الاصل و العاكس والمضى و الشاخص و الباقى فروعه و عكوسه و افيائه و اظلاله و بالرابع ان يكون كذلك و لكن مع كون ما سوى تلك الحقيقة كثانية ما يراه الاحول و بالخامس ان لا يكـون التفاوت و التشكيك فى تلك الحقيقة اصلا بل فى اطوارها و ظهوراتها و بالسادس ان يكون التشكيك فى الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود كما ذهب اليه المحقق الدوانى مقتنصا اياه من ذوق المتالهين و بالسابع ان تكون الحقيقة منزهة عن الكثرة و الوحدة المقابلة لها و عن الجمع بينهما و يكون التفاوت فيها فى عين كونه فـى ظهوراتها. وفى ظهوراتها فى عين كونه فيها و يصح سلب ذلك عنها فى عين اثباته لها و الى الاربعة الاخيرة من هذه الاقسام اشار القائل بقوله:

كل ما فى الكون وهم او خيال   او عكوس فى المرايا او ظـلال

و يمكن ارجاع الخاصى بهذا المعنى الى الخاص الخاصى بجعل مراتب الحقيقة بعضها كالعاكس و الاصل و الباقى كفروعه و اظلاله بل يمكن ارجاع بعض هذه الاقسام الى بعض و ان يجعل ما لم يذكر فى الكتاب من الاقسام مندرجا فيما ذكر فيه و ان كان لايخلو عن تكلف ما فتبصر

قوله كما فى نفسه التفاوت الخ (ص١٦)

لابد فى التشكيك من تحقق امور: منها المفهوم الذى يكون متفاوت الصدق بالنسبة الى افراده او الحقيقة التى تختلف ظهوراتها و يتفاوت اطوارها مثل مفهومى النور و الوجود او حقيقتهما ومنها الافراد و المصاديق التى يتحقق بالنسبة اليها التفاوت او المراتب التى يكون فيها التفاضل و التفاوت و ذلك مثل افراد الوجود و النور او مـراتب حقيقتهما المطلقة المحيطة الواسعة و منها ما به التفاوت و هو الذى بسببه يحصـل الاختلاف بـين افـراد المفهـوم الكلى فى صدقـه عليها و ذلـك مثل القوابل و العوارض و نحوها التى بسببها يتفاوت صدق مفهومى النور و السواد علـى مصاديقهما عند من يمنع التشكيك فى الذاتيات و هذا قد يكون غير ما فيـه الاختلاف و التفاوت كما فى المثال المذكور فان ما فيه التفاوت فيه مفهومى النور و السواد مثلا

و ما به التفاوت ماذكر من القوابل و العوارض او الفصول المقسمة او الحدود الفردية و الهاذيات الشخصية عند الطائفة المشائية كما فصل فى الزبر الفلسفية و الكتب الحكمية و قد يكون عين ما فيه التفاوت كما فى حقيقتى النور و الوجود عند الفهلويين من الحكماء الالهيين فان ما فيه التفاوت فيهما الحقيقة المحيطة الواسعة النورية و الوجودية وما به التفاوت ايضاً تلك الحقيقة باعتبار مراتبها المتفاوتة و درجاتها الرفيعة التى لاتـزيد عليها تحققا ثم انهم قد يعبرون عن ما به التفاوت بما فيه التفاوت ايضاً كما عبرعنه بـه صاحب الاسفار (قده) فى بعض كلماته والامر فيه هين بعد وضوح المراد(١) و التشكيك فى الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول و التشكيك فى الوجود عند ارباب التحقيق من القائلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات عند من ينفى التشكيك فى الذاتيات و من قبيل الثانى عند من يجوزه فيها فى غالب المشككات و كذا فى حقيقتى النور و الوجود و امثالهما مما يكون ذا مراتب و درجات او له اطوار و مقامات عند ابناء الحق و الحقيقة من القائلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات فمن ذهب منهـم الى ان افراد الوجود متباينة بالذات يكون التشكيك فى الوجود عنده من قبيل العامى و عند القائلين بان الوجود ذو مراتب و درجات و ليس له افراد متباينة الذوات مـن قبيل الخاصى فتدبر

قوله (قده) وما به التفاوت ايضا كثرات الخ (ص١٦-١٧)

هذا من سعة نور الوجود حيث ان حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود التى وسعت كل شى حتى مقابلها و نقيضها رحمة و علما فسبحان من ربط الوحدة بالكثرة و الكثرة بالوحدة وهو فى ذاته منزه عن الامرين خارج عن الحدين فتبصر

---

(١) و التشكيك فى الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول عند القائلين باصالة الوجود و اعتبارية المهية لكن عند من ذهب الى تباين افراد الوجود بالذات كما نسب الى طائفة من المشائين ونفى التشكيك فى الذاتيات؛ يكون التشكيك فى الوجود عندهـم من اقسام التشكيـك العامـى، و عند الذاهبين الـى انه ذو مراتب متفاوتـة من قبيل الخـاصى (غ ر)

قوله (قده) فانه زمانى الخ **(ص١٧)**

والا يلزم ان يكون للزمان زمان وهو ظاهر الاستحالة

قوله (قده) فان كان بامور زائدة الخ **(ص ١٧)**

التفاوت فى امثال هذا يرجع الى تفاوت مصاديق المعنى المشكك فى اظهار آثاره لاجل الامور الخارجية عنه كما اشرنا اليه لا الى اصل المعنى باعتبار ذاته

قوله (قده) بالتشكيك العام الخ **(ص١٧)**

سمى هذا بالتشكيك العام لما ذكر فى الكتاب وبالعامى ايضا من جهة ان العامة لا يعرفون سواه كما ان الثانى سمى بالخاص لكونه اخص من الاول والخاصى من اجل تفطن الخاصة به

قوله (قده) ففى هذه الانوار الخ **(ص١٧)**

ان هذا الكلام منه (قده) لدفع ما يمكن ان يقال بانه ما به التفاوت اذا كان العوارض والزوائد فننقل الكلام اليها فان كان التفاوت فيها بعوارض اخرى فيجب ان ينتهى الامر بالاخرة الى مفهوم يكون فيه و بنفسه التفاوت لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات فلا يؤل هذا التشكيك الى التواطوء مطلقا كما ادعيتم وبيان الدفع هو ان وجوب الانتهاء الى ما يكون فى ذاته وبذاته التفاوت مسلم الا انه لا يلزم ان يكون من سنخ المفاهيم والماهيات بل تناخ الرواحل كلها على باب الوجودات ويرجع التفاوت بالشدة والضعف والعلية و المعلولية و نحوها من انحاء التشكيكات فى هذه الامور الى وجوداتها لا الى مهياتها او مفاهيمها الا انها كلها فى حد سواء فى نفى التشكيك عنها لانها امور سرابية مضيقة مبهمة ليس لها العرض العريض حتى تختلف ظهوراتها او تتفاوت درجاتها سيما بناء على نفى التشكيك فى الذاتيات فاذا رجع التفاوت الى الوجود لا يحصل التفاضل فى صدق الماهيات من حيث هى هى حتى يتحقق التشكيك فيها فثبت ما قلنا من ان مرجع هذا التشكيك الى التواطوء وهذا ايضا احد الادلة الدالة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما اشار اليه المصنف فى منظومته فى الحكمة بقوله :

كذا لزوم السبق فى العلية   **مع عدم التشكيك فى المهية**

ويمكن ان يكون اشارة الى بيان ما به التفاوت فى هذه الامور او يكون اشارة الى

هذا الدليل ايضا وليس كما توهمه بعض تلامذة المصنف من انه دفع لما يتوهم من ان الماهية حينئذ تكون متحققة لا الوجود اذلا مساس لهذا التوهم بماذكره اصلا حتى يحتاج في ذبه الى هذا الكلام كما لا يخفى فتامل

قوله (قده) والنور الحقيقى الخ (ص ١٧)

التقييد بالحقيقى اما لاخراج العرضى حيث ذكر ان التفاوت فيه باعتبار القوابل اولاخراج مفهوم النور لماذكرنا من ان جميع الماهيات والمفاهيم في حد سواء في نفى التشكيك عنها بانحائه بناء على ماهو التحقيق عندنا وعنده من اعتبارية الماهية واصالة الوجود وانما نسب ذاك القول الى شيخ اتباع الاشراقيين والرواقيين مع ذهاب فهلوية الحكماء اليه ايضا من جهة اتحاد حقيقة النور مع حقيقة الوجود عندهم لانه (قده) لما ذهب الى اعتبارية الوجود واصالة الماهية لم يكن للوجود عنده حقيقة خارجية وافراد عينية ومراتب متفاضلة حتى يتشكك بالتشكيك الخاصى بل كان مجرى هذا التشكيك و مورده عنده محصورا فى حقيقة النور و ما شابهها من الحقايق التى لها تحقق خارجى و وحدة انبساطية و حقيقة كلية سعية فانتساب هذا القول اليه دون غيره من جهة انه لا يقول بتحقق هذا التشكيك في الوجود بخلاف الفهلويين او لانه محيى طريقة حكماء الفرس والاشراق فى قاعدة النور والظلمه وغيرها من القواعد الاشراقية ولكن لا يخفى انه لما كان الفرق بين الماهية والحقيقة عندهم من جهة اعتبار الوجود فى الحقيقة دون المهية اى الحقيقة عند هولاء هى المهية مع اعتبار الوجود معها فاذا انتفى التشكيك عن مفهوم النور ومهيته لما اشرنا اليه فيرجع التشكيك فى النور فى الحقيقة الى حقيقة الوجود التى تناخ على بابها الرواحل فلولم تكن للوجود حقيقة كما يقوله المحجوبون لم يتحقق التشكيك فى حقيقة النور ايضا فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور

قوله (قده) حقيقة الوجود هكذا (ص ١٧)

مراده (قده) من المحققين من الحكماء هم القائلون باصالة الوجود واعتبارية المهية وسرايتها وانه ذو مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة وليس له افراد متباينة و

مراده من حقيقة الوجود ما فى قبال مفهومه اى حقيقته العينية التى يحكى عنها مفهومه فان حقيقة الوجود كما اشرنا اليه قد تطلق ويراد بها ما فى قبال مفهومه وقد تطلق و يراد بها ما فى قبال الظل و قد تطلق على ما يقابل ثانية ما يراه الاحول وقد مر بيان ذلك فى تحقيق اقسام التشكيك وللوجود عند ارباب التحقيق كثرتان احديهما الكثرة النورية الحاصلة بنفس حقيقة النورية ودرجاتها الرفيعه ومراتبها المتفاضلة بالشدة والضعف والكمال والنقص وثانيهما الكثرة الظلمانية الحاصلة فى قاعدة مخروط نوره من اختلاط تلك الحقيقة مع الوان زجاجات الماهيات وولوجها فى اوعية اعيان الممكنات كما يجيىء انشاء الله تعالى شرح ذلك فى محله فتبصر

قوله (قده) وجه حصر النسب الخ (ص١٨)

ما افاده انما هو باعتبار الصدق والحمل الذى لا يتحقق الا فى المفردات دون القضايا وهو يستعمل بعلى وقد يعتبر بحسب التحقق والوجود ويستعمل بفى فيجرى (اى تلك النسب الاربع بعينها) فى القضايا بهذا الاعتبار واقتصر (قده) على بيان الاول فقط لبناء الكتاب على الاختصار ثم فى حصر النسب فى الاربع اشكال مشهور تعرض به فى شرح المطالع وغيره وهو النقض بنقايض المفاهيم العامة مثل الشيء والممكن العام ونحوهما حيث انهما مما لا يصدقان على شيء حتى يكون بينها التساوى وليس بينها سائر النسب كما هو ظاهر واجيب عن النقض بوجوه منها ان عدا مثال هذه المفاهيم من الكليات على سبيل التوسع حيث ان الالفاظ الموضوعة لها الفاظ ظهر تحتها العدم الصرف واللاشيء المحض ومقصودهم بيان النسب الكليات الصادقة على الاشياء لا مطلقا فلا نقض بها اصلا ومنها ان هذه المفاهيم مما لها افراد فرضية وان كان من قبيل فرض ممتنع بطريق الاضافة وليست من قبيل المفاهيم الجزئية التى لا يمكن فرض الافراد لها بل يكون فرض الافراد لها من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) فاذا تحقق لها الافراد ولو فرضاً فيتحقق بينها التساوى لصدقها على تلك الافراد ولو بنحو الفرض والتقدير، فان النفس لكونها من عالم القدرة والامر الالهى لها اقتدار فرض ع م نفسها وفرض عدم الذهن وما فيه فيندفع النقض بها راسا ومنها ان تلك المفاهيم لما كانت مشمولة

لنور الوجود فى الذهن تكون بهذا الاعتبار من اقسام نقايضها مثل الشيء والممكن العـام ونحوهمـا ويتحقق لها افراد ذهنيه ويكون بينهـا احـدى النسب الاربـع بلحاظ تلك الافراد وان كانت من حيث المحكى بها عنها ومع قطع النظر عن وجودها فى الـذهن باطلات صرفـة واعداما محضـة غير صادقة على شـيء اصـلا فهى بوجه نظير المجهول مطلقا ليس لها افراد بالنظر الى المحكى عنه ولها افراد بالنظر الى الحكاية ولا يخفى عليك مافى بعض هذه الاجوبة من الاختلال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله (قده) ثم النقيضان الخ (ص١٨)

فى كون نقيض المتساويين متساويين وكذا فى كون نقيضى الاعم و الاخص مطلقا كذلك ولكن بعكس العينين سوألان مذكوران مع جوابهما فى الكتب المبسوطة طوينا عن ذكرهما كشحا للاختصار

قوله (قده) سرت الخ (ص١٨)

اورد الكاتبى على هذه القاعدة بلزوم اجتماع النقيضين منها فى نقيضى الممكـن الخاص والممكن العام و نحوهما من جهة ان الممكن الخاص اخص من ممكن العام فلو كان نقيض الاعم اخص لكان كل ماليس بممكن بالامـكان العام فهو ليس بممـكن بالامكان الخاص ولكن كل ماليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العـام لانه اماواجب او ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام فنقول كل ماليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ماليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهى ممكن بالامكان العام و هذا اجتماع النقيضين ، و اجاب عنه شارح المطالع بان المراد من قولـه كل ماليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب اوممتنع ان كان موجبة سالبة الموضوع فلا نسلم صدقها وان كان المراد منه موجبة معدولة الموضوع فمسلم ولـكن الانتـاج ممنوع فان القضية اللازمة سالبة الطرفين فلايتحد الوسط ، واجيب عنه باجوبة اخرى مذكورة فى حواشى السيد الشريف و اجاب عنه بعض البارعـين بما يقرب الجـواب

المذكور تقريره مع تلخيص وتنقيح هو انالا نسلم ان كل ماليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لصدق نقيضه وهوان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ليس بممكن بالامكان العام لانه عكس قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص والاصل صادق فرضا فكذا العكس قوله كل ماليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع قلنا لا نسلم ذلك لان بعض ماليس بممكن بالامكان الخاص هو ماليس بممكن بالامكان العام وهو ليس بواجب ولا ممتنع لان كل واجب او ممتنع فهو ممكن بالامكان العام انتهى فتأمل .

قوله (قده) تشبيه للاتصاف الخ (ص١٨)

قيل هذا من باب التشبيه البليغ فتدبر .

قوله (قده) والتباين الكلى الخ (ص١٩)

قال بعض المحققين اعلم ان النسبة بين احد المتساويين ونقيض الاخر وبين نقيض الاعم وعين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية وبين عين الاعم ونقيض الاخص كالحيوان واللاانسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الاخر مطلقا والاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع نقيض اللاانسان اومن وجه كالحيوان مع نقيض الابيض انتهى.

اقول ما افاده في النسبة بين عين الاعم ونقيض الاخص مطلقا منقوض بالامكان العام والخاص ، فان الاول اعم مطلقا من الثانى مع ان النسبة بين عين الاعم اى الامكان العام ونقيض الاخص اى اللاممكن بالامكان الخاص عموم وخصوص مطلق لان ماليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب اوممتنع وهما اخص من الممكن العام على ما توهم ودفع هذا النقض بما حقق آنفا من ان ماليس بممكن بالامكان الخاص اعم من الواجب والممتنع بالوجه الذى مر ذكره فتبصر .

قوله (قده) ويوصف الكلى الخ (ص ١٩)

انما سمى الاول بالمنطقى لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى وسمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبايع اى حقيقة من الحقايق والثالث بالعقلى لعدم وجوده

الافى العقل خلافا للرجل الهمدانى و قدم المنطقى على الطبيعى والعقلى لانه الكلى الحقيقى دون قسيميه وقدم الطبيعى على العقلى لانه موجود فى الخارج والفرد واسطة العروض له لاواسطة فى الثبوت على ماهو التحقيق دون العقلى .

قوله (قده) والحمل الاولى الخ (ص١٩)

كما ان عوارض الكثرة التقابل والغيرية كذلك من العوارض الذاتية للوحدة الحمل والهوهوية الاانه لابد فى الحمل مضافا الى جهة الوحدة والاتحاد من جهة الغيرية والتخالف اذمع الوحدة المحضة والاتحاد الصرف لايفيد الحمل اصلا بل قيل انه لايتحقق من جهة ان مع الوحدة الصرفة لايتحقق الموضوع وبانتفائه ينتفى المحمول والحمل ايضا وكذا مع المباينة المحضة لايمكن تحقق الحمل الصحيح فلو كان جهة الوحدة امرا حقيقيا اى المفهوم وجهة المباينة امراً اعتباريا اى لحاظ نوع من المغايرة الاعتبارية كمغايرة الاجمال والتفصيل (فى حمل الحد على المحدود) وكملاحظة الشى بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته او بحيث يمكن ان يسلب عن نفسه وملاحظته لا كذلك (فى حمل الشى على نفسه) سمى الحمل بالاولى الذاتى لاولية صدقه وعدم جريانه الافى الذاتيات ولوكانت جهة الوحدة والمغايرة كلتاهما حقيقيتين بان تكون جهة الاتحاد والوحدة الوجود وجهة الاثنينية والمغايرة المفهوم سمى الحمل بالشايع الصناعى لشيوعه فى الصناعات والعلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها وحمل تلك العوارض على الموضوعات انماهو بهذا الحمل وهذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار لحاظ جهة الوحدة والمغايرة وقد يقسمونه باعتبار اخر الى الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق ويسمى الاول بحمل هوهو و«حمل على» والثانى بحمل ذوهو و«حمل فى» ايضا و ذلك من جهة ان بعض المفاهيم مثل النطق والضحك ونحوهما ممايحتاج فى حمله الى الاشتقاق او وساطة كلمة ذواو مايراد فها ومافى معناها ويفيد فائدتها ، ولا يحمل بدون ذلك و بهذا الاعتبار يسمى حمله بالحمل بالاشتقاق وبحمل ذوهو، وبعضها مما لايحتاج فى حمله الى ذلك وهو المحمول بالحقيقة الذى يعطى موضوعه اسمه وحده ويسمى حمله بالحمل بالمواطاة لتواطوء المحمول والموضوع وتوافقها من جهة عدم اشتمال المحمول على ماهو خارج عنه بخلاف حمل ذوهو لاشتماله على كلمة ذو ونحوها مماهو خارج

عن المحمول ولكن يجب ان يعلم ان المحمول بالحمل الاشتقاقي انما هو المبادى لا المشتقات بل حملها على الموضوعات انما هو من قبيل حمل المواطاة وحمل هو هو ثم ان حمل الاعم على الاخص يكون بالطبع بخلاف حمل الاخص عليه وبهذا الاعتبار يمكن ان ينقسم الحمل الى ما بالطبع والى ما لا بالطبع كما ان ينسب الى الشى بتوسيط اللام كما يقال المال لزيد ويسميه بعضهم بحمل اللام و حمل الكلى على جزئياته يكون دائما بالحمل الشايع الصناعى كما ان المعتبر فى حمله عليها عندهم الحمل المواطاة لا الحمل بالاشتقاق وذو هو واختار (قده) تعريف الثلثة بما فى الكتاب ليشير اجمالا الى مفهوم الحمل وبعض اقسامه لمكان اعتبار الحمل فى مدلول الكلى ومفهومه .

قوله (قده) وعلى الاول الخ (ص١٩)

اى على تقدير كون كلى مخفف كلى بتشديد الياء واللام، فاللام فى لشايع الحمل للتعليل والمعنى ان الطبيعى والعقلى كونهما كليا انما هو من اجل حمل الكلى عليهما بالحمل الشايع لا بالحمل الاولى و على الثانى اى على تقدير كونه امراً من و كل يكل فاللام للاختصاص بمعنى اختصاصهما بالحمل الشايع لا اختصاصه بهما و قيل بالعكس بجعل الاختصاص نسبيا فتدبر .

قوله و لايعتبر الذات فى المشتق (ص٢٠)

هذا هو المختار لارباب التحقيق و التدقيق و فيه قولان اخران احدهما اعتبار الذات فى المشتق مطلقا والاخر التفصيل بين اسماء الالات ونحوها و بين غيرها او اختيار اعتبارها فيها و عدم الاعتبار فى غيرها و استدل النافون بالتبادر اى تبادر القدر المشترك بين البسيط والمركب من المشتقات وهو واجد المبدء الذى يعبر عنه فى الفارسية (بدار اى كذا مثلا) الصادق بمعنى واحد على المبادى و موضوعاتها، و بان المعتبر فيه ان كان مفهوم الذات و الشى و نحوهما يلزم منه اعتبار العرض العام فى الفصل كالناطق و ان كان مصداق هذه المفاهيم من الذوات الخاصة يلزم منه اعتبار النوع فى الفصل مثل الناطق و انقلاب مادة الامكان الخاص الى الضرورة وحصر جميع القضايا فى الضرورية لان الذات التى لها الكتابة مثلا هى الانسان و ثبوت الشى لنفسه بالضرورة لا بالامكان. و قيل هذا المحذور يلزم فى الاول ايضا لان ثبوت الشيئية و الذات لمصاديقها

انما يكون بالضرورة ايضا لا بالامكان، او انحلال عقد الحمل فى مثل قولنا الانسان كاتب الى قضيتين احديهما و هى قولنا الانسان انسان ضرورية و الاخرى وهى قولنا الانسان له الكتابة ممكنة وهذا مخالف للوجدان و لما تطابقت عليه السنة علماء فن الميزان.. وبانه يلزم من اعتبار الذات فيه تكررها فى مثل الانسان ابيض اواسود و نحوذلك .وبانه قد ثبت عند كثير من محققى الفلاسفة اتحاد العرض والعرضى وكذا عبر المعلم الاول ارسطاطا ليس عن المقولات بالمشتقات: فعبر عن الكم بالمكمم وعن الكيف بالمكيف وهكذا فى البواقى ولا يتم هذا الا ببساطة مدلول المشتق وبانه على تقدير التركب لا يكون حمله على المبادى مثل حمل الابيض على البياض مثلا و على الموصوف بها مثل الجسم بمعنى واحد مع انا نطلقه على الجميع بمعنى واحد و بانه يلزم منه توصيف الاعم بالاخص و ان يكون اطلاق مثل العالم و القادر عليه تعالى على سبيل التجريد الى غيرذلك من المحذورات واعترض على المذكورات بان اعتبار عرض العام فى الفصول المنطقية التى هى من اظهر خواص الفصول الحقيقية واقرب لوازمها و ليست بفصول حقيقة ؛ليس بضائر اصلا و ان الموضوع على تقدير اعتبار مصداق الدات؛الذات المطلقة و المحمول الذات المقيدة بالوصف فلا يلزم الانقلاب لجواز ان لا يكون ثبوت الوصف ضروريا للذات و بان انحلال عقد الوضع الى قضيتين و كذا تكرر الذات انما يلزم لو اعتبر فى المشتق مصداق الذات و الشى لا مفهومهما وبان اتحاد العرض والعرضى على تقدير تسليمه انما هو بحسب المصداق لا بحسب المفهوم ، والنزاع فى باب المشتق انما هو فى بساطته و تركيبه بحسب المفهوم و تعبير المعلم الاول مع انه مما لا يمكن ان يكون بمجرده دليلا فى مثل هذه المسئلة لعله كان باعتبار اشتمال المشتقات من المقولات عليها اومن جهة خصوصية فى لغته او من جهة اشتباه المترجمين وبان كون اطلاق المشتق على المبادى وموضوعاتها بمعنى واحد غير مسلم عند القائل بالتركيب ولزوم تجريد المشتق عن الذات عند اطلاقه عليه تعالى انما بالنظر الى قيام البرهان ولا ربط له بمدلول اللفظ

واجيب عن هذه الاعتراضات بما ذكره يؤدي الي الاطناب واشار الى بعضها المصنف

فى حاشية الاسفار والحق ان بساطة مدلول المشتقات ممايشهد به الوجدان الصريح و
الفهم الصحيح وماذكر كان من قبيل المنبهات فلايقدح فيه امثال المناقشات ومماينبه عليه ايضا
ان قولنا الانسان ناطق اوضاحك او نحوهما فى معنى قولنا الانسان له النطق او الضحك او ذو
نطق وضحك ولاشك ان هذه الجملة لاتدل الاعلى مجرد ثبوت النطق والضحك للانسان
لاثبوت ماهو مركب من الذات والصفة فكذلك ماهو بمعناه ولذلك قيل ان كلمة ذو ونحوها
لمجرد النسبة وان ما يذكر فى التعبير عن مداليل المشتقات من الذات وغيرها انما هو
لبيان مرجع الضمير المستتر فيها ولايكون جزء من مداليلها وكذاينبه عليه وقوع التعبير عن
مداليلها فى غير اللغة العربية بمفاهيم بسيطة قابلة الحمل على المبادى والموضوعات من غير
تاويل مثل «داراو، هست، ودار نده، وزننده، وداناو توانا» وامثال ذلك وانما الفرق بين المبادى و
المشتقات منها بامر آخر لاربط له بالبساطة والتركيب وهو ان الالفاظ الموضوعة للمبادى انما
وضعت لها من حيث كونها ماخوذة وحدها اى مجردة عن الارتباط بموضوعاتها وعن القيام
بالموصوفات بها لانها غالبا من المعانى الحدثية النعتية المصدرية ومن الموجودات الربطية
من حيث مفاهيمها الذهنية المصدرية اومن الموجودات الرابطية القائمة بالغير وهى متحدة
بموضوعاتها فى نحو من الوجود ومغايرة معها فى نحو اخر منه ، ويمكن اخذها ولحاظها
من حيث ارتباطها بالموصوفات واتحادها معها ومن حيث مغايرتها اياها ولاشك انها من الحيثية
الثانية اى من جهة مباينتها مع الموصوفات آبية عن الحمل والاتحاد معها ومن الجهة الاولى
غير آبية عنه والمشتقات انما وضعت لها من حيث كونها مرتبطة بالموصوفات وقائمة بها او
بذواتها وقابلة للحمل عليها وعلى ذواتها من دون ان يكون مداليلها مركبة عن الذات و
الصفة اوشى اخر بل مايذكر فى التعبير عنها من الذات ونحوها فانما هى للاشارة الى اخذها
كذلك اى مرتبطة بموضوعاتها اوقائمة بها او بذواتها الامن حيث كونها فقط ووحدها وهكذا
الامر فى المبادى التى لها وحدة حقيقية جمعية ودرجات رفيعة ومراتب متفاضلة ولها حكايات
ذهنية اعتبارية انتزاعية وافرادا ومراتب متاصلة عينية وهى باعتبار حكاياتها الذهنية امور
نعتية اوناعتية قائمة بغيرها وباعتبار مراتبها المتاصلة قائمة بذاتها ومقومة لغيرها فتوخذ
تارة من حيث كونها وحدها ومجردة عن الارتباط بغيرها ويوضع لها لفظ مثل لفظ الوجود
والنور ونحوهما وتارة من حيث الارتباط بالغير اوالقيام به او بذواتها ويوضع لها لفظ اخر

مشتق من الاول كلفظ المنور والموجود ونحوهما من دون ان يوخذ في مداليلها الذات ونحوها هذا مجمل ما تطابقت عليه السنة اهل التحقيق والبسط في الكلام يطلب مما حققناه في حواشينا على منظومة الحكمة.

قوله (قده) بل مدلوله الخ ص (٢٠)

قيل وذلك مثل واجد المبدء والمتصف به ونحوهما اعم من ان يكون كواجدية الشي لنفسه واتصافه بها او كواجدية الشي لغيره او اتصافه بغيره

قوله (قده) بين البسيط والمركب الخ (ص٢٠)

اى كالمبادى انفسها وكالواجب تعالى والعقول والنفوس المجردة على ما هو التحقيق من كونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا الفصول البسيطة ونحوها

قوله (قده) وقس عليه (ص٢٠)

مثل ان مفهوم الجنس وهو الجنسية يسمى منطقيا ومعروضه مثل الحيوان يسمى طبيعيا ومجموع العارض والمعروض عقليا وهكذا في البواقى

قوله (قده) وهو انه لاذلك الخ (ص٢٠)

ان قلت ماذكره في المقام ينافي ما افاده سابقا من ان المعقولات الثانية المنطقية خارجية فما التوفيق بين القولين قلت المذكور في المقام نفي كونها خارجية بان يكون لها ما بازاء في الخارج بالذات ومن حيث هي هي وماذكر في السابق اراد به انها خارجية من جهة كونها هيئة للامر الخارجي التي هي النفس وبتبع كونها فيها اوانها خارجية بمعنى وجود امر في الخارج اذا حصل في النفس وقشرها العقل انتزع منها هذه الامور فان خارجية كل شي بحسبه اوغير ذلك مما اشرنا اليه سابقا فلا تهافت بين الامرين ولا تخالف بين القولين

قوله (قده) اذا الشي مالم يتشخص الخ (ص٢٠)

اى لم يوجد في الخارج بوجود يترتب عليه آثاره والا فالموجود في النفس ايضاً موجود خارجي بوجه كمامر والتحقيق ان المفاهيم الكلية لها اعتباران احدهما اعتبارها من حيث وجودها في نفس مشخصة خارجية وكونها من هيآتها وهي بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية بعين خارجية النفس ومتشخصة بعين تشخصها والثاني اعتبارها

من حيث مفاهيمها الكلية مع قطع النظر عن وجودها فيها و هي بهذا الاعتبار كليات غير مشخصات و هذا انما هو على مذاق القوم و اما على مذاق ابناء التحقيق فقد مرت الاشارة الى ان مناط الكلية عندهم بالسعة العقلية اى بالوجود العقلى المحيط الواسع الذى لا ينافى الوحدة و التشخص و ان الماهيات الذهنية من حيث انها هى هى ليست بكلية و لا جزئية وسياتى تحقيق ذلك فى مبحث الوجود الذهنى انشاء الله تعالى

قوله (قده) و الكلية معتبرة فيه الخ (ص ٢٠)

فيها ايماء الى وجه آخر وهو ان الكلى العقلى معتبر فيه الكلية وهى غير موجودة فى الخارج فالعقلى ايضاً كذلك

قوله (قده) و انما الخلاف الخ (ص ٢٠)

وهذا قول آخر سيشير اليه المصنف وهو فى غاية السخافة وهو القول بوجوده (مع وحدته العددية) فى جميع الافراد واتصافه بالمتخالفات و الاضداد كما توهمه الرجل الذى صادفه الشيخ (قده) بمدينة همدان

قوله (قده) عند العقول الجزئية الخ (ص ٢٠)

اى العقول المقيدة المشوبة بالوهم و اما العقول المطلقة الكلية التى وسع كرسيها السموات و الارض المنورة بنور العقل فالماهيات و الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود عندهم اصلا بل «ان هى الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان».

قوله (قده) لانه ماهية الشيء الخ (ص ٢٠)

قيل ان مراده من المهية المهية من حيث هى هى و هى اعتبارية عند الجميع فلا يقال ان ما ذكره مبنى على اصالة الوجود واعتبارية المهية وهى غير مسلمة عند الكل ثم ان ما افاده فى المقام يدل على ان الكلى الطبيعى عنده نفس الطبيعة من حيث هى هى لا من حيث كونها معروضة للكلية اى مقيدة بها بان يكون التقيد جزء والقيد خارجا كما ذهب اليه شارح المطالع الا ان يقدر فى الكلام لانه المهية المعروضة للكلية للشى او يقال حذفه لوضوح الاحتياج اليه فتامل

قوله (قده) و لا نستدل بالجزئية الخ (ص ٢١)

المستدل بالجزئية كثير من المتأخرين كصاحب المطالع واترابه

قوله (قده) اذليس اللابشرط الخ (ص٢١)

و الا لتسلسل الامر بغير نهاية لانه اذا كان جزء خارجياً لكان موجوداً مشخصا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم و الشي ما لم يتشخص لم يوجد فيكون اللابشرط جزء خارجيا له ايضا وهكذا ، وقد يستدل على وجود الطبيعي في الخارج باشتراك افراده الخارجية في آثاره واستضائتها بانواره فتامل

قوله (قده) واسطة في العروض الخ (ص٢١)

قيل للواسطه في العروض اطلاقان احدهما ما اشار اليه في المقام وهي التي تكون منشاء للاتصاف بالعرض بحيث يصح سلب الشي الذي هي واسطة لاتصاف ذي الواسطة به عن ذي الواسطة على اقسامها التي اشار اليها في الكتاب متناً و هامشاً و الفرق بينها و بين الواسطة في الثبوت هو ان الواسطة في الثبوت يمكن ان تتصف بما هي واسطة لثبوته لذي الواسطة و يمكن ان لا تتصف به اصلا بخلاف الواسطة في العروض فانها يجب ان تتصف به حقيقة ولكن ذو الواسطة متصف به بالذات في الاولى و بالعرض في الثانية و الاطلاق الثاني هو ان يكون الشي معروضا لشي و بتوسط عروضه له يعرض لشي آخر سواء صح سلبه عنه اي عن ذي الواسطة ام لا انتهى فتدبر ، ثم ان بيان اقسام الواسطة و بيان الفرق و النسبة بين الاقسام يطلب من حواشينا على منظومة الحكمة

قوله (قده) الحمل (ص٢١)

دليل لقوله و هما متحدان

قوله (قده) سيما في البسائط الخارجية (ص٢١)

وذلك لأنّها لامادة ولاصورة لها خارجاً حتّى تكون أجناسها وفصولها باعتبار منشأ انتزاعها عن الاتحاد بناء على التركيب الانضمامي بين الهيولي والصورة فتكثرها لايكون إلاّ باعتبار العقل ليس إلاّ، وهذا بخلاف المركبات الخارجية فانّ أجناسها مأخوذة من موادها وفصولها من صورها العينيّة والمواد والصور الخارجيتان غير متّحدين ولا تحمل إحديهما على الأخرى عندهم، كما سيجيء تحقيق ذلك في منظومة الحكمة إنشاءالله.

قوله (قده) وهذا مناسب الخ (ص۳۱)

ای هذا القسم الثالث من اقسام الواسطة فی العروض وانما عبّر بالتناسب لان الجنس مما یتصور له طور لایکون هو بحسبه فانیا فی الفصل مطرلاله بخلاف المهیة فانها فانیة فی الوجود فی جمیع الاطوار فهذا بوجه یناسب اتحاد المهیة مع الوجود و فنائها فیه فتدبر

قوله (قده) اذحیث لافرد الخ (ص۳۱)

ای لافرد لها بالذات بدون واسطة الوجود فان قلت ما ذکره یوهم انه یکون له فرد ذاتی بواسطة الوجود مع ان تحقق الفرد الذاتی مع الواسطة غیر معقول قلت قوله بغیر واسطة صفة توضیحیة للفرد الذاتی فلا اشکال و علی تقدیر کونه صفة احترازیة فلا اشکال ایضاً لان المراد ان الفرد الذاتی الموجود فرد لها بعین ذاتیته للموجود من جهة اند کاکها و فنائها فی الوجود من جهة ان حکم احد المتحدین حکم الاخر فافهم

قوله (قده) ولو تنوه بالتجوز الخ (ص۳۱)

لأنّ الناظرين بالعين اليمنى منهم لايرون إلاّ وجوداً واحداً وهو وجود الحق تعالى وليس المكثرة مطلقاً عندهم عين ولاأثر سواء كانت كثرة الوجودات أو حدودها المعبّر عنها بالماهيات وذا العينين منهم الذين يرون الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة والحق في الخلق والخلق في الحق لايشاهدون إلاّ كثرة الافياء والأظلّة أي كثرة الوجودات التي هي مرائي الأسماء والصفات و بينونتها مع وجود الحق تعالى بينونة وصفيّة لاعزلية فليس للماهيات السرابية عندهم وجود، إلاّ كنانية مايراه الأحول من الصور المرئيّة، وكذا بالنظر الدقيق البرهاني ليست المٰهيّة إلاّ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، وهي لامحصل صرف، ولاشيء محض، وهي في عين اندكاكها في الوجود باقية على لا تحصليتها وليسيتها الذاتية وفقدها المطلق والتحقق وصف لها بحال متعلقها الذي هو الوجود لابحال نفسها كما قيل:

سیه روئی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

و هذا بخلاف النظر الظاهري الفلسفي فان المهية موجودة عند ارباب هذا النظر بعين وجود الوجود كما حققه(قده) في الكتاب والله تعالى اعلم بالصواب

قوله اى المهية التي الخ (ص٢١)

اى اللابشرط المقسمى لا اللابشرط القسمى و بشرط لاوبشرط شيىء

ثم اعلم انهم اختلفوا في وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وعدم وجوده فيه مع تطابق السنتهم على انه بوصف الكلية ليس بموجود فيه و القائلون بوجوده فيه اختلفوا فى نحو وجوده ايضاً فبعضهم ذهب الى وجوده فيه بالاصالة من حيث انتسابه الى الجاعل وهم القائلون باصالة الماهية و اعتبارية الوجود و بعضهم الى ان وجوده فيه بعرض الوجود و تبعه و جعله بالجعل البسيط و التركيبى بتبع جعله البسيط اوبجعل الاتصاف كك و هم القائلون باعتبارية الماهية و اصالة الوجود (كما سيأتى تفصيل ذلك فى قسم الحكمة) و استدل القائلون بوجوده بوجوه كثيرة اقواها حمله على افراده الموجودة عيناً بالحمل الشايع وملاكه الاتحادفى الوجود فى ظرف الحمل (وقد استدل الرئيس فى النمط الرابع بذلك على وجوده فى الخارج وكك المصنف فى اعتبارات الماهية) واقتضاء الحمل الوجود فى ظرف الحمل. و بوجوه اخر سيأتى فى محله انشاءالله

و لكن اختلفت اراء الحكماء والعرفاء فى ان الكلى تابع للفرد اوالافراد تابعة له و جعل الحكماء الكلى الطبيعى تابعاللفرد و ذهب العرفاء الى عكسه ونظرهم الى ما اشرنا اليه سابقاً و التحقيق انه لوكان المراد بالكلى الطبيعى المفاهيم و الماهيات المبهمة السرايية وبالافراد الوجودات العينية الخارجية المحصلة فلاشك فى تبعية الكليات للافراد العينية من جهة ابهامها و لامتحصليتها بنفسها و ان نسبتها الى الافراد نسبته الاباء المتعددة الى الابناء المتعددة لااب واحد الى ابناء متعددة لانها لمكان لا متحصليتها يتحدمع تحصلات التى هى عين الافراد التى هى لفعليتها كل منها آية عن الاخرى وليس وحدتها اطلاقية احاطية حتى لاينافى الاحاطة والسريان و الاطلاق الوجودى بل عددية مضيقة اللهم الافى الاعيان الثابتة والصور العلمية الالهية من حيث وجودها بتبع وجود الحق و استقرارها فى عرش مكين اللاهوت عند بارء الجبروت و

الملك والملكوت لان سعتها بسعة وجود الحق تعالی شأنه و تقدست اسمائه لامن حيث كونها حقيقة العالم و خلق وسوا و تجرد هاعن الصبغة الوجودية. و ان كان المراد بها الارباب الانواع و الكليات العقلية المرسلة الامرية و الوجودات النورية الجبروتية التي هی مثل اسماء الالهية و برنامجاتها ووحدتها غير عددية اطلاقية هی ظل وحدة الحقة الحقيقية الالهية فالافراد تابعة لها و تحت احاطتها و قيوميتها و سيأتی تحقيق المقام بمزيد فی الكلام.

قوله بكل الاطوار بدا الخ (ص۲۳)

ای الاطوار الوجودية فی العوالم الالهية و الكونية و الخارجية و الذهنية فقد يوجد فی عالم العلم الربوبی و العوالم الامرية فيصير كليا قبل الكثرة وعلة لوجودها و قد يوجد فی الوجود الكونی بوجود الافراد فيصير كليا مع الكثرة موجوداً بعين وجودها و قد يوجد فی الاذهان مأخوذاً عن الاعيان فيصير كليا بعد الكثرة تابعا لها فی الوجود ، او المراد من الاطوار الاطوار الخلقية التي للافراد صعود أو نزولا المشار اليها بقوله تعالی لقد خلقكم اطوارا فتامل

قوله و ليس فيها الخ (ص۲۳)

الواحد العددی قد يطلق علی ما يقابل النوعی و الجنسی و غيرهما وهو الواحد بالوحدة الشخصية و قد يراد به الواحد بشرط لا الذی هو فی عرض مراتب الاعداد كالاثنين و الثلاثة و الاربعة و نحوها و قد يراد به الواحد اللا بشرط الذی هو مقوم الاعداد و اصلها و فی طول المراتب لافی عرضها و هوفی الاعداد آية الوحدة الحقة الحقيقية الوجوبية القيومية فی الوجودات والی ذينك المعنيين اشير فی الخطبة الشريفة العلوية (ع) مفهوما ومنطوقا الواحد لا تاويل عدد فالواحد بلا تاويل عدد هو الثانی و مع تاويله هو الاول و بهذا يجمع بين نفی الوحدة العددية عنه تعالی فی بعض الادعية و اثباتها له تعالی فی الاخر منها و قد يطلق علی ما يقرب من المعنيين الاولين وهو كل ما يكون له ثان من جنسه وسنخه ومشارك معه فی حقيقته و طبيعته ، و وحدة الكليات المرسلة العقلية ای ارباب الانواع وغيرها من العقول الكلية الطولية و العرضية من قبيل

الثالث اى وحدة حقة حقيقية احاطية لكن على سبيل الظلية للوحدة الحقة الوجوبية القيومية وكذاوحدة الفيض المقدس والنفس الرحماني بل هي الاصل لجميع الواحدات الظلية الالهية ووحدة الكليات الطبيعية من هذا القبيل عند العرفاء و الصوفية على ماقيل لان الافراد تابعة للكلى عندهم وهومحيط بها ظاهر فيها وهى اطواره و اشباحه ، و عند الفلاسفة وحدة سرايية ابهامية غير متاصلة ولامتحصلة ولذلك تتحد مع الوحدات الشخصية التى لافراده كاتحاد الفيىء مع الشئى واللامتحصل مع المتحصل و يحمل عليها بهوهو من جهة ان المهية من حيث هى هى ليست الاهى ولاحظ لها من الوجود والتحصل و لذلك قيل ان نسبة الطبيعى الى افراده كنسبة الاباء الى الابناء لا كنسبة اب واحد الى ابناء متعددة (كمامر) و عند الرجل الهمدانى وحدة عددية ومع ذلك فهو موجود فى ضمن جميع افراده متصف بصفاتها محكوم بحكمها ولاشك ان ذلك من اسخف الاقوال وارده الظنون والايلزم وجود شى واحد بالوحدة العددية المضيقة فى آن واحد فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة بل مع قطع النظر عن بطلان هذا التالى؛ المقدم فى نفسه واضح الفساد مبين البطلان لان كل فعلية بنفسها آبية عن فعلية اخرى و الوحدة العددية بذاتها مانعة عن الحمل و الاتحاد و زيادة التحقيق فى هذا الامر يطلب من مباحث المهية من هذا الكتاب ولما كان الواحد العددى مشتركا بين هذه الاقسام وصفه بقوله يحد ليظهر ان المراد اى قسم من هذه الاقسام

قوله (قده) وقد صادف الشيخ (ص ٣٢)

قديوجه قول هذا الرجل بحمله على ارباب الانواع والكلى العقلى بان يكون مراده من الوحدة العددية ماهى من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة ومن وجوده مع وحدته فى ضمن جميع الافراد ظهوره فيها كظهور الاصل فى الفرع والعاكس فى المنعكس والشيخ قده لماكان قائلا ببطلان القول بالطبقة المتكافئة من العقول حمل قول الرجل على تلك المقالة الفاسدة فتأمل

ثم ان شارح المطالع جعل وجود المنقطى فى الخارج وعدمه فيه فرعا على القول بوجود الاضافات وعدم وجودها فيه فاشار المصنف (قده) بقوله فان الكلية الخ الى بطلان

هذاالزعم لان المعقول الثانى المنطقى ممالايمكن القول بوجوده فى ا خارج سواءقلنابوجود الاضافات فيه ام لا كمالايخفى

قوله (قده) وتحقيق هذه المسئلة الخ (ص۲۲)

و ذلك لان موضوع المنطق على مامرهى المعقولات الثانية المنطقية و البحث عن وجودالموضوع وماهيته ليس من وظيفة العلم واذالم يكن البحث عن المعقولات الثانية من حيث الهلية البسيطة و المائية الحقيقية من وظيفة المنطقى فالبحث عن الكلى الطبيعى من حيث الوجود فى الخارج وعدمه ونحو وجوده فيه على تقدير وجوده يكون خارجا عن المنطق بطريق اولى لانه من المعقولات الاولى لاالثانية فلذلك لايكون تحقيق هذه المسئلة على ذمة المنطقى وهذا بخلاف الحكيم الالهى فانه يبحث عن الوجود المطلق و عوارضه و احواله ولا شك ان موضوعات جميع العلوم من عوارض موضوعه واحواله كماقيل:

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شهوديم

فيكون البحث عن موضوعات سائر العلوم من حيث الهلية البسيطة والمائية الحقيقية وكذاالبحث عن حقيقة كل شى واثبات وجوده وكيفية تحققه فى الا عيان على ذمته لا على ذمة علم اخر فيجب عليه ان يبحث عن وجودالكليات المنطقية والعقلية والطبيعية اوعدم وجودها فى الاعيان وكيفية وجودها على تقدير وجودها فيها لانها من عوارض موضوعه الذى هوالموجود المطلق ومن احواله التى لايحتاج فى عروضها له الى ان يتخصص بتخصص طبيعى او تعليمى فلهذا جعل (قده) تحقيق هذه المسئلة على الحكيم الالهى فافهم

هذا على تقدير كون موضوع المنطق هوالمعقولات الثانية المنطقية كما هو مختار المصنف (قده) واما تقدير كون موضوعه المعلوم التصورى والتصديقى فلان البحث عنهما فى المنطق ليس من حيث الذات بل من حيث كونهما موصلين الى المجهول التصورى والتصديقى ومعلوم ان البحث عن وجود الكليات الثلث فى الاعيان اوعدم وجودها فيها وكذاعن كيفية وجودالطبيعى فيها مما لادخل له بل لايصل اليهما حتى يكون بيان هذه الامور على ذمة

المنطقى و من هذا يظهر خطاء من استدل على كون موضوع المنطق الموصل التصورى والتصديقى دون المعقولات الثانية بانه يلزم على تقدير ان يكون الموضوع المعقولات الثانية ان يصير البحث فى المنطق عن وجود الكلى الطبيعى وعدمه استطراديا بخلاف ماجعل الموضوع الموصل التصورى والتصديقى و ذلك لانه قد ظهر لك مما حققناه ان البحث عنه يكون استطراديا على جميع التقادير اذ لا دخل لذاك البحث بالايصال و عدمه حتى لايصير على تقدير جعلهما موضوع المنطق استطراد يابل يكون من مسائل المنطق ومباحثه فتأمل

«الكليات الخمس: الجنس»

قوله (قده) الجنس ما الخ (ص٢٢)

لفظة الجنس على ماافاده الشيخ فى منطق الشفا كانت فى اللغة اليونانية بحسب الوضع الاول موضوعة للمعنى النسبى الذى يشترك فيه اشخاص كثيرة كالعلوية والمصرية للعلويين والمصريين، والواحد المنسوب اليه تلك الاشخاص كعلى (ع) والمصر للعلوية والمصرية وكان هو اولى عندهم بالجنسية من جهة كونه سببا لجنسية الاولى وكذلك كانوا يسمون الحرف والصناعات ايضا اجناسا للمشتركين فيها وكذا للشركة نفسها ثم نقلوها الى المعنى المصطلح لاجل مشابهته تلك الامور من حيث كونه معقولا واحدا منسوبا الى كثرة تشترك فيه ثم ان الكلى المقول على الشى اما تمام مهيته اوجزءها اوخارج عنها والاول يكون مقولا عليه فى جواب ماهو وهو امان يكون صالحا لان يجاب به عن ماهية الشى حالة افراده بالسؤال فقط اوحالة جمعه مع غيره فيه اوحالة الجمع والافراد معا والاول هوالحد والثلث هوالنوع والثانى اى المقول فى جواب ماهو بحسب الشركة المحضة هوالجنس الذى عرفه هنا بقوله الجنس ما الخ فقوله مايعنى به الكلى ويتناول الكليات الخمس وهو هنا بمنزلة الجنس يشمل على ماقيل الكليات التى لها انواع و افراد بالفعل وماله نوع اوفرد واحد اوليس له انواع وافراد خارجية اصلا وقوله على الحقايق المختلفة يخرج النوع و قيل يخرج الكليات المعدومة ايضا لان الحقيقة قد تطلق على الوجود الخاص بالشى كما عند الحكماء المتألهين وقد تطلق ويراد بها نحو تعين الشى فى علم الله تعالى

اى صورته العلمية وعينه الثابتة كما هي عند العرفاء الشامخين وقد تطلق ويراد بها المهية الموجودة للشى كما هي عند المتكلمين وبعض الحكماء القائلين باصالة المهية واعتبارية الوجود فعند جميع الفرق لايستحق الشى لاطلاق اسم الحقيقة عليه الابسبب الوجود وبعد اتصافه به، وهذا ايضا من احد الدلائل على اصالة الوجود وسرابية المهية فالكليات المعدومة لمرائها عن نور الوجود لاتستحق لاطلاق اسم الحقيقة عليها بالدلك تخرج عن قوله على الحقايق هذا ، ولكن قد يقال ان لفظة الحقيقة فى اصطلاح اهل الميزان تطلق على ما يرادف مطلق المهية فهى فى اصطلاحهم اعم عما تطلق عليه فى اصطلاح غيرهم فقولهم فى تعريف الجنس هو المقول على المختلفين بالحقيقة فى جواب ماهم يعم الاجناس الموجودة والمعدومة والسر فيه ان قواعدهم يجب ان تكون كلية لاتختص ببعض الاجناس دون بعض بل تكون متكملة لبيان حد جميع الاجناس سواء كانت لـه انواع وافـراد متحققة ام لا انتهى فتامل

ثم على هذا التعريف شكوكاً واشكالات عديدة لم يتعرض المصنف لها ولا جوبتها لان بناءه قده على الاختصار منها ان المقول على الكثيرين لو كان جنساً للخمسة لكان اعم من الجنس المطلق واخص منه ايضا وهو محال ،وجوابه ان محالية ذلك انما تكون لو كان باعتبـار واحد وفى المقام انما يكون باعتبارين او بحسب حملين اى الشايع و الاولى ومنها ان النوع يعرف بالجنس وقد يؤخذ الجنس فى تعريف النوع و هذا دور ، وجوابه قد علم مما ذكرنا سابقاً ومنها ان المعنى الجنسى ان كان موجودا فى الخارج لكان مشخصا فيمتنع ان يكون مقولا على الكثيرين وان لم يكن موجودا فيه امتنع ان يكون مقوماً للجزئيات الخارجية، والجواب ان الموجود فى الخارج هو الجنس الطبيعى لا المنطقى وهو موجود فى الخارج بوجود الاشخاص لا بوصف الكلية بل من حيث هو هو ومنها ان المعنى الجنسى ان كان داخلا فى المهية كان جزء لها و لم يمكن حمله عليها وان كان نفس المهيه لم يكن مقولا على المختلفين بالحقيقة وان كان خارجا عنها فلا يصلح لجـواب ماهو ، و الجواب انه جزء الحد للمهية النوعية لاجزء لها خارجا ، وقد يجاب «بانه لا بشرط» محمول و«بشرط لا» جزء .. ثم ان هذه التعريفات هل هى حد للخمسة اورسم لها فيه خلاف والمستفاد

من كلام الشيخ انها حدود لا رسوم نظرا الى ان الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية فتكون ماهياتها ماحصلها ارباب الاصطلاح لاغير فتدبر

قوله (قده) بما هو الخ **(ص ٣٢)**

اى بالماء الحقيقة احتراز عن الاسمية فان هذه الكلمة عند الاطلاق منصرفة اليها فتدبر

قوله (قده) فهو فصل بعيد لك الخ **(ص٣٢)**

فى اختياره قده التمثيل بفصل الانسان اشارة الى انه صورة الكل وجنسه وفصله جنس الكل وفصله وفى التمثيل به عرفان الكل

قوله النوع الخ **(ص٣٣)**

المستفاد من منطق الشفا ان لفظة النوع ايضا كانت فى لغة اليونانيين بحسب الوضع الاول موضوعة لصورة كل شى وحقيقته ثم نقل بالاشتراك الى معنيين آخرين يسمى احدهما بالنوع الحقيقى و الاخر بالاضافى والشيخ (قده) لم يحقق ان اى المعنيين فى اصطلاح المنطقيين كان اقدم فى النقل و احتمل ان يكون النقل وقع اولا فى المعنى الحقيقى ثم لما عرض ان كان محمولا عليه عام آخر بصفة مخصوصة سمى كونه تحت ذلك العام بهذه الصفة نوعا او ان يكون الاقدم المعنى الاضافى لكن لما تصف الحقيقى بهذه النوعية من غير تجنس جعل اولى باسم النوعية فسمى من حيث هو ملاصق للاشخاص نوعا لكن قال اخيرا ان اكثر ميلى الى ان اول التسمية وقع باعتبار النوع المضاف والنوع بالمعنى الاول هو الذى قد يوخذ فى تعريف الجنس لا بالمعنيين الاخيرين حتى يلزم الدور من اخذ الجنس فى تعريف النوع واذا عرفت هذا فنقول التعريف المذكور فى الكتاب انما هو للنوع الحقيقى و قوله ماعلى كثير الخ جنس او بمنزلة الجنس وهل المراد به المقول على الكثيرين من الموجودات الخارجية او اعم منها ومن الذهنية فقد علم مما اشير اليه فى تعريف الجنس ان المراد به هنا ماهو اعم من ذلك حتى لا ينتقض بنوع منحصر فى شخص وقوله ما اتفق يخرج الجنس وقوله عند سؤال الما الحقيقة (الخ) ليخرج الثلثة الباقية والكلام فى كون التعريف رسما او حدا ما ذكره فى تعريف الجنس

قوله او المعنى ذا حقيقة ذلك الخ **(ص٢٣)**

قيل فاللام عوض عن الجملة المحذوفة فتدبر ، وفى المقام وجه اخر بلسان البطن

و هوان يكون المراد بالحقيقة ما اشير اليه فى حديث كميل من انها كشف سبحات الجلال الخ و كذا يكون المراد من النوع النوع الاكمل وهو الانسان الكامل فيكون فيه اشارة الى ما قيل ان حد الالوهية كل ما فى عالم الامر والخلق فتكون الحقيقة المسئول عنها حقيقة الالوهية والنوع الذى يقع فى جوابها النوع الاكمل الذى حقيقة كل شى بعد الحق تعالى

والمراد بكشف سبحات الجلال كشفها عن تلك الحقيقة الكمالية و بمحو الموهوم وصحو المعلوم محو الماهيات السرابية و صحو الوجود الحق المطلق برويته قبل كل شى و فيه و معه و بالنور المشرق الخ النور المشرق من شمس هوية الازلية اللائح على هياكل توحيد اناسى الكاملين آثاره و هى ظهورهم بصفات الحق تعالى بحيث كل من رآهم فقد رأى الحق و لما كان فى ابانة هذا الامر اى كون كل شى واقعا فى حد المرتبة الالهية و كونه تعالى واقعا فى حد كل شى؛ هتك الاسرار للاغيار ، قيل فى الجواب هتك السر لغلبة السر الخ او يكون المراد من النوع نوع الانواع اى الحقيقة الالهية التى يقع فى حد كل شى بحكم ازذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها

قوله دفع الاشكال الخ (ص۲۳)

قوله ما الفرق الخ بيان للاشكال

قوله ان ابهام الجنس الخ (ص۲۳)

اى بحسب وجوده الخارجى و العقلى لا من حيث المهية و المفهوم بمعنى انه فى الاشارة الخارجية والعقلية من حيث كونه لا بشرط غير ماخوذ معه تعين فصل من الفصول مبهم غير متعين من جهة احتمال تطبيقه على تعينات كثيرة فصلية وان كان بحسب المهية و المفهوم غير مبهم من جهة تماميته بحسبهما بجنسه وفصله اسكان من الاجناس المتوسطة و السافلة او بمحصلات مفهومه ان كان من الاجناس العالية القاصية حيث ان الفصول المقومة غير داخلة فى مفهوم الجنس حتى يلزم من عدم اخذها معه عدم تماميته وابهامه

قوله (قده) والحل الخ (ص٢٣)

و تحقيق هذا ما افاده بعض المحققين من ان الصورة الجنسية مبهمة فى العقل تصلح ان تكون اشياء كثيرة هى عين كل واحد منها فى الوجود غير متحصلة فى نفسها لا تطابق تمام مهياتها المحصلة و اذا انضاف اليها الصورة الفصلية عينها و حصلها اى جعلها مطابقة للماهية التامة فهى علة لرفع الابهام و التحصيل مثلا اذا حصل فى ذهنك صورة الجوهر ترددت فى انواعه الخمسة فاذا انضم اليها ذو الابعاد الثلثة حصل صورة الجسم و زال ذلك الابهام العظيم وترددت فى النبات و الجماد والحيوان فاذا اقترن به النامى انتقص الابهام و ليس هكذا النوع لا يقبل الابهام والتردد العقلى باقيان فى النوع وكيف يكون هو ماهية محصلة و الجنس ماهية غير محصلة لانا نقول الابهام فى الاجناس انما هو بالنظر الى الماهيات و الحقايق المختلفة وفى الانواع لا ابهام بحسب المهية اذ صارت كاملة متعينة بل بحسب الاصناف و الاشخاص المختلفة للامور العارضة الخارجة مع الاتحاد فى المهية (انتهى)

و الظاهر مما افاده هذا المحقق ان ابهام الجنس انما يكون بحسب المهية وابهام النوع بحسب الوجود فذلك قول المصنف قده (واما بحسب المهية الخ) اشارة الى رد افاده هذا المحقق ولكن يمكن ان يقال ان ما افاده هذا المحقق مما لا يناقض ما حققه المصنف (قده) لان مراد المحقق ان المهية الجنسية ماهية ناقصة من جهة احتمال الحمل والتطبيق على مهيات كثيرة متخالفة وجوداً ومهية النوع مهية كاملة من جهة عدم احتمال ذلك فيها و هذا لا ينافى ان يكون الجنس مفهومه و مهيته فى نفسه متعينا لاجل تماميته بجنسه و فصله او بمحصلات مفهومه كما مر حديثه وهذا هو مراد المصنف ايضا فتدبر

قوله فكل منهما الخ (ص٢٤)

اما ماهية النوع فلتمامية مهيتها بجنسها وفصلها واما ماهية الجنس فلتماميتها بهما او بمحصلات مفهومه كما مر شرحه و هذا لاينافى كون المهية مطلقا مبهمة الذات متوغلة فى اللاتعين والاجمال وذلك لان ذلك الابهام والاجمال انما هو بحسب الوجود والتحصل حيث انها لاحظ لها منه اصلا لا بحسب المفهوم فان الذهن دارها فيه سلطانها و قرارها فتدبر

قوله باذن الله الخ (ص٣٤)

متعلق بقوله ربات اى تربيتهم للانواع انما تكون باذن الله و حوله وقوته

قوله اذ كل نوع الخ (ص٣٤)

اى من الانواع الجوهرية لا العرضية اذ لارب نوع لها بالاستقلال بل الاعراض في كل موطن تتحقق تكون تابعة للجواهر قائمة بها والمراد بهذه الربات العقول العرضية المتكافئة التى لايقول بها المشائون وتسمى بالمثل المجردة الافلاطونية فى قبل المثل المعلقة التى يقول بها ايضا وقدمر شرحها سابقا

قوله وغيرها (ص٣٤)

من الكم والجدة والفعل والانفعال اى التدريجى منهما ونحوها

قوله فالحيوان الذى الخ (ص٣٤)

اى الحيوان الذى نعقله من حيث انه حيوان فقط و بشرط لا فان قلت الظاهر مما افاده فى المقام هو ان الحيوان الجنسى الذى هو الحيوان اللابشرط مما لايمكن تعقله غير مغمورة فى الانواع اى لايمكن ان يتعقل الافى ضمن نوع من الانواع مع ان هذا ممايخالف البرهان و الوجدان اذلولم يتعقل لم يمكن تقسيمه الى بشرط لاو بشرط شى قلت مراده (قده) ان الحيوان الذى يتعقل فى العقل لامن حيث كونه فى ضمن نوع من انواعه ويشار اليه بالاستقلال ليس هو فيهذا اللحاظ جنسا بل يكون مادةليس الا و ان الحيوان الجنسى اولوحظ وتعقل بماهوجنس انما يلاحظ بما هو مهية مبهمة لايمكن الاشارة العقلية اليهابماهى كذالك بالاستقلال لانه لا يمكن ان يتعقل مطلقا فتدبر

قوله (قده) والعقلى الذهنى الخ (ص٢٤)

اى الموجود فى الاذهان السافلة والعالية من موطن العلم الربوبى و عالم القضاء الاجمالى والتفصيلى واللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات و اذهان الادميين و غيرهم .

قوله (قده) ثم النوع قسمان الخ (ص ٢٤)

قيل فى هذا اشارة الى ان النوع الذى هو احد الخمسة انما هو بالمعنى الحقيقى

لابالمعنى الاضافى حيث ذكره اولا وجعله بمنزلة الاصل فان المستفاد مما ذكره الشيخ (قده) فى الشفا انه يمكن ان تورد القسمة الخمسة بالقسمة الأولى على وجه يخرج كل واحد منهما دون الاخر اماايرادها بحيث يخرج الحقيقى دون الاضافى فبان يقال الذاتى اما ان يكون مقولا بالمهية اولا، والمقول بالمهية اما ان يكون مقولا بالمهية على المختلفين بالنوع او بالعدد ولو انقسم الشق الاول من اقسام المقول على المهية حينئذ ما يكون مقولا على مختلفين بالنوع الى مالايقال عليه مثل ذلك والى مايقال عليه خرج النوع الاضافى لكن ليس ذلك بحسب القسمة الأولى واما ايرادها بحيث يخرج الاضافى دون الحقيقى فبان يقال الذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ماهو اولا يكون والمقول فى جواب ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فاعم المقولين فى جواب ماهو جنس واخصهما نوع فلوقسم النوع الى ماشأنه ان يصير جنسا والى مالايكون كذلك خرج النوع الحقيقى لكن لابالقسمة الاولى فعلى هذا يمكن ان يكون كل واحد من النوعين احد الخمسة بدلا عن الاخر لكن الحقيقى احد الخمسة بحسب قسمة الكلى بالقياس الى موضوعاته التى هو كلى بحسبها والاضافى احدها باعتبار قسمة له بحسب مناسبة بعض الكليات بعضا فى العموم والخصوص واولى الاعتبارات فى قسمة الكلى ان يقسم بحسب الحال التى له عند الجزئيات ثم اذا تحصلت الكليات تعتبر احوالها التى لبعضها عند بعض فالاولى والاحق ان يكون احد الخمسة النوع الحقيقى هذا محصل كلام الشفا على ما لخصه بعض المحققين وقد علم منه وجه ما اختاره المصنف (ره) فى المقام وهذا على تقدير ان يكون النسبة بين النوعين العموم والخصوص من وجه بتجويز تحقق كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو غير مندرج تحت جنس ولايكون جنسا ولا واحدا من الكليات الخمسة الاخرى فانه نوع حقيقى وليس باضافى فجعل النوع الحقيقى احد الخمسة واجب والالم تنحصر الكليات فى الخمس .

قوله (قده) نوع حقيقى الخ (ص٣٥)

المستفاد من كلام القوم ان اطلاق لفظ النوع على الحقيقى والاضافى انما هو بالاشتراك اللفظى لابالاشتراك المعنوى حيث لاجامع بين الامرين يصح ان يجعل اللفظ موضوعا له فتأمل .

قوله (قده) والاضافى من الجزئى الخ (ص٢٥)

فان المناط فى الامرين اندراجها تحت الكلى الذى هو فوقهما ومقول عليهما وكل نوع اضافى جزئى اضافى ايضا فتدبر .

قوله (قده) وان اريد الخ (ص٢٥)

لما كان مايعد عندهم نوعا اضافيا الذى هو فى طول سائر الانواع الاضافية والانواع الحقيقية انما هو الجسم المطلق الذى هو فى طول الانسان الذى هو نوع حقيقى وهو كلى فوق الجسم النامى والحيوان والانسان وبعبارة اخرى المراد من الجسم المطلق هو الجسم الجنسى الذى هو فى طول الجسم النامى الذى هو فى قبال الاجناس والانواع التى تحته لايشملها عند الاطلاق بما هو جنس وان كان يحمل عليها لكنه اذا قيل الجسم المطلق لايراد به الجسم النامى وما تحته الى النوع السافل وهذا بخلاف مطلق الجسم فانه اذا لم تكن قرينة يشمل النوع السافل ايضا فان المراد من الجسم المطلق ليس الجسم بشرط لا فانه غير صالح للجنسية وان يجعل نوعا اضافيا لمكان عدم حمله بل المراد منه الجسم اللا بشرط لكن مع لحاظ السعة والعموم فالاطلاق قيد توضيحى مبين للسعة الوجودية مثل مطلق الوجود والوجود المطلق والمراد من مطلق الجسم صرف الحقيقة الجسمية بدون ذاك اللحاظ ولما لم يقيد الجسم بالاطلاق كان هنا مظنة اعتراض وهو ان الجسم المذكور فى المقام لما لم يقيد بالاطلاق يكون الانسان مندرجا فيه فجعله مقابلا للانسان و مثالا لمادة الافتراق من جانب الاضافى مما لاوجه له فاجاب بان المراد بالمذكور فى المقام انما هو الجسم المطلق وحذف القيد انما هو للضرورة او لوضوحه ولو كان المراد مطلق الجسم فالمقصود منه فى المقام غير الانسان ايضا بقرينة المقابلة فلا اختلال بامثلة الاقسام فتدبر تفهم المرام .

قوله (قده) والنوع البسيط كالعقل الفعال الخ (ص٢٥)

انهم اختلفوا فى جنسية الجوهر وعدمها على قولين فذهب الجمهور الى جنسيته واختار بعضهم عدمها والقائلون بجنسيته اختلفوا ايضا فى جنسيته للعقول المفارقه وعدم جنسيته لها اما من جهة كونها مهيات بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل مع تركبها من المهية والوجود واما من جهة كونها انيات صرفة و وجودات محضة خارجة عن سنخ

المهيات فضلا عن المقولات وكذا القائلون بجنسية الجوهر اختلفوا ايضا في جنسية العقل فذهب الاكثرون الى عدم جنسيته ومل بعضهم الى جعله جنسا للمعقول وتحقيق الحق وبيان دلائل الاقوال المذكورة في المقام يحتاج الى بسط في الكلام لايسعه هذا المختصر وكون العقل الفعال مثالا للنوع البسيط مبني على القول بنفي جنسية الجوهر مط او نفي جنسيته للعقول المفارقة اما من جهة كونها مهيات بسيطة واما من جهة خروجها عن المقولات اصلا ورأسا لكونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا مع نفي جنسية العقل لها واما لوقيل بجنسية الجوهر لها او كونها مهية مركبة من الجنس والفصل فلا يكون مثالا للنوع البسيط كما لايخفى وانما مثل بالعقل الفعال دون العقل كما في كتب القوم لذهاب بعض الى جنسيته وانما لم يكتف بنفي جنسية الجوهر لاحتمال جنسية العقل للعقول كما قيل فيندرج حينئذ العقل الفعال تحت العقل ولا يكون مثالا للنوع البسيط واما على القول بكون النفس وما فوقها انيات محضة ووجودات صرفة فجعل العقل الفعال مثالا له مبنى على تعميم المهية بحيث تشمل مطلق الحد واوكان في لحاظ العقل فقط لافي نفس الامر فتدبر والحق في المقام الاول جنسية الجوهر لان من نفى جنسيته رسمه بالموضوع لافي الموجود نظن ان الوجود خارج عن المقولات ولا في الموضوع امر سلبي اوانه يلزم من جنسيته تركب الواجب مع ان رسمه مهية شأن وجودها في الخارج ان لاتكون في الموضوع وفي الخلاف الثاني نفي جنسية العقل لانه يرسم بالموجود المجرد عن المادة ذاتا وفعلا وهو ليس بمعنى جنسي مع ان العقول انيات صرفة ووجودات محضة فتدبر.

قوله (قده) بالاخص من شى رسم حتى الشى العام الخ (ص ٢٥)

اى الجزئي كما يطلق على مامر سابقا كذلك قديطلق على ما هو اعم من ذلك و يرسم بالاخص من شى وانما قال حتى الشى العام ليشمل المفاهيم العامة التى لاتندرج تحت الكلي الجنسي اصلا مثل الجوهر ومطلق المهية ونحوهما فانه لورسم بالمندرج تحت الجنس او الذاتي لخرج منه هذه وكذا لورسم بالمندرج تحت مهية كلية لانتقض بالوجود والتشخص وبالواجب تعالى شأنه وقدعلم من تعريفه بما ذكر ان النسبة بينهما

بالعموم والخصوص المطلق بمعنى ان الاضافى اعم مطلقا من الحقيقى لان كل جزئى حقيقى مندرج تحت كليات كثيرة من الشى والممكن العام والموجود مطلقا ونحوها وليس كل اضافى بحقيقى كما فى الكليات المتوسطة وبين الاضافى بهذا المعنى والكلى عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة مثل الحيوان والجسم النامى وصدق الكلى بدون الاضافى فى اعم الكليات وصدق الاضافى بدون الكلى فى الحقيقى... ولو رسم الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او الكلى او الموضوع للكلى لكان بين الاولين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى مثل زيد وعمرو من الاشخاص المندرجة تحت نوع من الانواع ويفارق الحقيقى عن الاضافى فى مثل الواجب تعالى ويفارق الاضافى عن الحقيقى فى مثل الانسان ونحوه من الانواع المركبة المندرجة تحت جنس وفصل ولكان بين الكلى والجزئى الاضافى عموم وخصوص مطلق لان كل كلى جزئى اضافى من اجل ان اعم الكليات ليس منحصرا فى واحد بل مثل الشى والممكن العام كل واحد منهما اعم من غيرهما فان المراد باعم الكليات مالايكون كلى اعم منه وان جاز ان يكون مساويا له وكل واحد منهما يصدق على الاخر نعم المتبادر من كون الشى مندرجا تحت آخر هو ان يكون اخص منه ولذلك قيل الكلى والجزئى الاضافى يراد فان العام والخاص و بين الجزئى الحقيقى والكلى مباينة كلية ثم قد يجعل الكلى ايضا منقسما الى الحقيقى والاضافى ويعنى بالاول مالا يمتنع فرض صدقه على الكثرة سواء صدق عليها فى نفس الامر او امتنع صدقه عليها ويعنى بالثانى ماصدق عليها فى نفس الامر وكان له افراد واقعية و يجعل النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلق وبين الحقيقى والجزئى الاضافى ايضا كذلك بناء على كون نقيضى المتساويين متساويين وفسر الجزئى الاضافى بالموضوع للكلى وعموما وخصوصا من وجه على تقدير تفسيره بالمندرج تحت الذاتى او الاخص من الشى وذلك كما فى اللاشى واللاممكن بالامكان العام فانهما كليان حقيقيان وليسا باضافيين بالمعنى المذكورين نقيضيهما وهما الشى والممكن بالامكان العام التساوى وهما كليان حقيقة وبالاضافة وليسا بجزئيين اضافيين بناء على تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او بالاخص من الشى فهما مادة افتراق الكلى الحقيقى عن الجزئى الاضافى والاشخاص الانسانية ونحوها

مادة افتراق الاضافی عن الحقیقی والحیوان والانسان و غیرهما من الاجناس والانواع المرکبة مادة تصادقهما و اما لو فسر بالموضوع للکلی فکل حقیقی جزئی اضافی ولا عکس وهذا ظاهر مما مر ولوشئت ان تعرف النسب بین هذه الامور کاملا فانظر الی الجدول.

قوله (قده) لان جزئية الخ (ص ٢٥)

ان قلت الجزئية والکلیة مطلقا من الامور الاضافیة و بینهما التضایف والاضافة هی النسبة المتکررة والمتضائفان متکافئتان عقلا وخارجا ولا یمکن تعقل احدهما بماهما متضائفان الامع الاخر و بالقیاس الیه فلم خصص هذا الحکم بالجزئی الاضافی قلت الجزئی بالمعنی الحقیقی لیس متضائفا مع الکلی لان جزئیة الحقیقی هی من جهة امتناع فرض صدقه علی الکثرة ای الموجود المتشخص ولیست باعتبار اضافته الی شی واندراجه تحته ولهذا یصدق بهذا المعنی علی الواجب الوجود تعالی شأنه الذی هو من حیث غیب ذاته وهویته لااسم له ولارسم ولانعت له ولاوصف وعلی الوجودات الخارجیة التی هی خارجة عن المقولات ولیست من سنخ المهیة ولایمکن ان تندرج تحتها اصلا مع ان مراده (قده) به ان الجزئی الاضافی جزئیته ممحضة فی ذلك ای بقیاسه الی ما فوقه وهذا بخلاف الحقیقی فانه جزئی باعتبارین ای فی ذاته وبقیاسه الی ما فوقه لوکان فوقه شی ولکن اتصافه بها باحد الاعتبارین لیس من حیث اضافته الی مافوقه فتدبر.

«ترتب الکلیات»

قوله (قده) ترتب الاجناس الخ (ص ٢٥)

ترتب الاجناس والانواع لیس بواجب کما صرح به ائمة الفن ولم یقم برهان علیه مطلقا ولکن لوترتب فی الترقی والتنزل یجب الانتهاء فی الاول الی جنس الاجناس وفی الثانی الی نوع الانواع اما وجوب الانتهاء الی جنس الاجناس فلانه لولم ینته فی التصاعد الیه لزم عدم امکان تصوره و اخطاره بالبال و للزم ترتب علل و معلولات غیر متناهیة نظراً الی کون کل فصل علة لتقوم حصة من الجنس کذا قیل، واعترض علیه بان التالی الاول علی تقدیر تسلیمه انما یکون فاسد او باطلا فی المهیات المتعقلة بالکنه و اما فی المهیات الغیر المتعقلة فلایلزم فساد من ترکبها من الاجزاء والمعانی الغیر المتناهیة و

بان اللازم على تقدير التركب منها مع كون كل فصل علة لحصة من الجنس تحقق علل ومعلولات غير متناهية لاترتب العلل والمعاليل الغير المتناهية لان لزوم الاخير انمايكون على تقدير جعل كل واحد من الفصول اوتلك الحصص علة لمادونها ومعلولا لمافوقها وليس اللازم مما فرض من العلية ذلك اصلا .

واجيب عن الاول بان لزوم المحذور المذكور في مورد ما يكفي في اثبات الاستحالة مطلقا لان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية و عن الثاني بان لزوم ما سلم من تحقق العلل والمعاليل الغير المتناهية يكفي لاثبات الاستحالة في المقام حيث ان الترتب بين السلسلتين؛ بكون كل واحد من سلسلة الفصول الغير المتناهية بازاء الحصص الغير المتناهية من الاجناس مسلم في المقام و هذا مما يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل من مثل التطبيق وغيره بان ناخذ «الفا» من احدى السلسلتين ثم نطبق بينهما فانه لمكان الترتب بين احادهما ينطبق احاد كل واحدة من السلسلتين على احاد الاخرى و يلزم منه تساوي الزائد و الناقص او تناهي كل واحد منهما لان الزائد على المتناهي بالمقدار المتناهي متناهي ، ولا يخفى عليك فساد الجواب الاول لان للمستشكل ان يخصص الجواز بالماهيات الغير المتعقلة ولايقدح ذلك في كلية قواعد المنطق . نعم لو ادعى الجواز في جميع الماهيات لكان لزوم المحال في مورد ما كافيا في ابطال تلك الدعوى ، **واما** دليل وجوب الانتهاء في التنزل الى النوع الاخير والاشخاص فلانه لولم ينته اليها لما تحقق الانواع الحقيقية والاشخاص الخارجية و اعترض عليه بان هذا الدليل لايتم في الانواع الاعتبارية مع لزوم كون قواعد المنطق كلية واجيب عنه بان المراد من الانواع الاعتبارية انكان ماتكون بصرف الاعتبار و مجرد الفرض فيكون الانتهاء الى الاشخاص ايضا بمجرد الاعتبار وانكان المراد بها مايكون لها منشاء انتزاع في الاعيان فيجب الانتهاء الى الاشخاص قطعا فتأمل. ثم اعلم ان المراد من اعم الاجناس او الانواع او اخصها اعم الاجناس الواقعة في سلسلة الترتب لااعم الاجناس والانواع واخصها (مطلقا) واما ان مفهوم جنس الاجناس ونظيره هل هو جنس ام لاوكذلك مفهوم الجنس ففيه بحث مذكور في الكتب المبسوطة سيما المطالع وشرحه لاجدوى في التعرض لها فراجع اليها.

قوله (قده) ترتب الاجناس كالمرقى (ص ٣٥)

فى التعبير بالترتب والتمثيل بالمرقى اشارة الى ان ذالك الترتب طولى وانه قنطرة الترتب الطولى فى قوسى النزول والصعود ونظير الدرجات الوجودية النزولية والصعودية فى العوالم الطولية فانه كما يبدى من الاشرف الى الاخس نزولا ومن الاخس الى الاشرف صعوداً فكذلك يتنزل الامر من الجوهر الجنسى الذى هو بمنزلة الذات الاحدية وحضرة اللاهوت الى الجوهر الجسمى الذى هو بمنزلة عالم الجبروت ثم الى الجسم النامى الذى هو نظير حضرة الملكوت ثم الى الحيوان الجنسى الذى هو بمنزلة عالم الناسوت ثم الى الانسان النوعى الذى هو بمنزلة الكون الجامع ثم ينعكس الامر صعوداً فينتهى الى ما منه بدء بحكم (النهايات هى الرجوع الى البدايات) هذا لو كان الملحوظ الاعرف عند العقل ولو لوحظ الاعرف عند الطبيعة كان الامر بالعكس وبوجه آخر الانسان الكامل باعتبار روحه الكلى جنس الاجناس و باعتبار نفسه الناطقة الكلية والكلمة القدسية فصل الفصول وباعتبار جهة جمعه بين الفرق والجمع والنفس والبدن نوع الانواع فيكون جميع الاجناس والانواع واقعة بين روحه وجهة فرقه وجمعه لاجل سريان نوره فى الكل كما ورد انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح : «وقيل جنس الاجناس على الخ»

قوله (قده) من مقولات عشر الخ (ص ٣٥)

وهى الجوهر والكم والكيف والاين والمتى والجدة والاضافة وان يفعل وان ينفعل والوضع المشار اليها فى هذا البيت .

گل به بستان	دوش	درخوشتر لباسى	خفته بود
جوهر اين	متى	جده	وضع
يكنسيم	ازكوى جانان خاست	خوشبو	در گذشت
كم	اضافه فعل	كيف	انفعال

و هذا مبنى على مذاق المعلم الاول و اتباعه من حصره المقولات ــ التى هى الاجناس العالية للماهيات المتاصلة المتحصلة التى لها اجناس و فصول ــ فى العشرة و

و كون العرض عرضا عاما للمقولات التسع و كون الجوهر جنسا عاليا و هذا مبنى على اصول كثيرة ، و اما على مذاق من جعل مفهوم العرض جنسا عاليالها كالجوهر اوجعل النسبة جنسا للسبعة النسبية مع جعل الحركة من مقولة الكيف او جعلها مقولة برأسها ايضا فيكــون عدد المقولات اثنان او اربعة او خمسة كماحقق فى محله

قوله (قده) والكم المتصل القار (ص٢٥)

هذا فى قبال الكم المتصل الغير القار و هوالزمان

قوله (قده) من المتصل الخ (ص٢٥)

الكم المطلق الذى يرسم بالعرض الذى يقبل المساوات و اللا مساوات لذاته ينقسم بــالقسمة الاولية الى المتصل و هو الذى يقبل الانقسام الى الحدود المشتركة و المنفصل وهوالذى ليس يقبل ذلك الانقسام كالعدد و الاول ينقسم الى القــار و هو ثلثة اقسام و هى الخط و السطح و الجسم التعليمى و غير القار وهوالزمان و المنفصل منحصر فى العدد

قوله (قده) وكذلك الكيفيات الخ (ص٢٥)

الكيف مرسم بانها هيئة قارة لا تقتضى قسمة و لانسبة لذاتها انقساما اوليــا و بعضهم عرفها بانها الهيئة التى لاتقتضى القسمة ولااللا قسمة فى محلها اقتضاء اوليا وهى تنقسم الى اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة باحــدى الحواس الخمس الظاهــرة من الملموسات والمذوقات و المشمومات و المبصرات والكيفيات النفسانية من الحيات و القدرة و الارادة و اللذة و الالم و غــيرها و الكيفيات الاستعدادية المسمــاة بالقــوة و اللاقوة مثل الممراضية و المصحاحية و الاولى استعدادشديدنحو الانفعال و مثال اللاقوة ، والثانية استعداد شديد نحواللاانفعال و مثال للقوة. و الكيفيــات المختصــة بالكميات مثل الزوجية و الفردية المختصة بالكميات المنفصلة و مثل الاستقامــة و الانحناء المختصة بالكميات المتصلة

قوله و فى الاعراض النسبية الخ (ص٢٦)

وهى سبعة الاين و هى الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الشى الى المكان و المتى

و هى الحاصلة من نسبته الى الزمان و الاضافة و هى النسبة المتكررة و الوضع و هى الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الشى بعضها الى بعض و المجموع الى امرخارج والملك والجده و هى النسبة الحاصلة من احاطةشى بغيره ينتقل المحيط بانتقال المحاط و الفعل و هو التاثير التدريجى و الانفعال وهوالتاثر التدريجى

قوله (قده)الى الاضافة المتخالفة الاطراف (ص٢٦)

و هى فـىقبال الأضافـة المتشابهة الأطراف مثل الأخـوة و التوازى و التساوى و نحوها

قوله (قده)و قس عليها بواقى المقولات (ص٣٦)

مثل القيام والانتكاس الى مقولة الوضع والتسخين والتسخن الى مقولتى الفعل والانفعال والنسبة الى اليوم والامس الىالنسبة الى الشهر ثم الى السنة ثم الى المتى المطلق والتعمم الى الجدةوالكونفى الدارثم فى البلد ثم فى المملكة ثم الىالاين المطلق .

قوله (قده) كما فى الامثلة المذكورة الخ (ص٢٦)

فان النزول علىعكس الصعود ففى الجوهر يكون النزول منه الىالجسم المطلق الى الجسم النامى الىالحيوان الىالانسان وفى الكم من الكم المطلق الىالكم المتصل الى القار الى الخط و السطح و الجسم التعليمى و منها الى المستقيم منها و قـس عليه البواقى .

قوله (قده) فيه فنت الخ (ص٢٦)

وذلك كفناء العكس فى العاكس والظل فى ذى الظل كما قال سـيد الاوليـاء **اتزعم انك جرم صغير الخ** فانه مظهر اسم الله الاعظم الذى هو سيد الاسماء و ربما فيكون مظهره كذلك .

قوله (قده) و حدة جمعية الخ (ص٢٦)

اى الوحدة الحقة الحقيقية الظلية السعية الا نبساطية التى لا ثانى لهامن سنخها واصل جميع الوحدات وتمامها كماقال المولوى قدس سره .

كيف مد الظل كه نقش اولياست   عكس مه رويان بستان خداست

قوله (قده) وهو العقل بالفعل (ص ٢٦)

المراد به مايشمل العقل بالمستفاد ايضا لانه الفصل الحقيقى للانسان وهو المتحد بالعقل الفعال اى بوجوده الرابطى او النفسى بوجه فتدبر.

قوله (قده) المتحد بالعقل الفعال الخ (ص٢٦)

قد مران المراد به العقل الاول او العاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى اوجملة العقول الطولية اومطلق السفلية النزولية منها. والتقييد بالفصل الاخير لاخراج البعيد والمتوسط من فصول اجناسه البعيدة والمتوسطة مثل النامى و المتحرك بالارادة والحساس والتقييد بالحقيقى لاخراج المنطقى والاشتقاقى باحدمعنييه ومر معنى الاتحاد ايضا. والمراد بالعقل بالفعل مايعم العقل العملى والنظرى والمرتبة الرابعة من النظرى اى العقل بالمستفاد لاالمرتبة الثالثة منه فقط اى ما يقابل العقل بالقوة و لو اريد منه المرتبة الثالثة كما هوالمتبادر غالبا من هذه اللفظة عند الاطلاق فيكون باعتباران العقل النظرى هوروح العملى واصله وباطنه فتدبر.

«فى الفصل والاض العام والخاص»

قوله (قده) اى غرضه الخ (ص٢٧)

قيل فسره بذلك ليعلم ان المراد من العرض هنا مايقابل الذاتى لامايقابل الجوهر.

قوله (قده) اى شيئية وجود الخ (ص ٢٧)

قيل اى اعم من الوجود الذهنى والخارجى حتى يشمل عوارض الوجود الذهنى للماهيات مثل الكلية ونحوها للانسان وغيره فى العقل.

قوله (قده) بالتقرر الخ (ص ٢٧)

متعلق بقوله تقدم المهية اى تقدم المهية المعروضة للوجود عليه انما يكون تقدما بالتقرر والتجوهر لابالوجود والتحقق ولاقسما آخر من الاقسام الخمسة او الثمانية للتقدم، والتقدم بالتقرر قسم آخر من اقسام التقدم وهو تقدم علل القوام على المعلول فى نفس شيئية المهية وجوهر ذاتها كتقدم الجنس والفصل على النوع والمهية على لازمها وملاك ذلك التقدم كمايجئ فى محله هوتقرر الشى وقوامه.

قوله (قده) لشيئية المهية الخ (ص٢٧)

اشارة الى ماذكر من الملاك وما افاده (قده) فى المقام اما مبنى على مذاق القائلين

باصالة المهية فی الوجود والجعل اذعلی ماهو التحقيق من اصالة الوجود واعتبارية المهية يكون السبق للوجود علی المهية و سبقة عليها انما يكون بالحقيقة كما حقق ذلك فی مقامه ويجيی فی مباحث السبق من فن الحكمة الالهية من الكتاب. واما ناظرالی مفهوم الوجود وعروضه علی المهية عقلا ويكون المراد ان المهية من حيث كونها معـروضة لمفهوم الوجود فی العقل يجب تقدمها عليه لاجل وجوب تقدم المعروض علی العارض من حيث كونه كذلك ای معروضا للعارض ولكن ذاك السبق ليس فی الوجود والتحقق بل انما هو فی التقرر والقوام ولاينافی ذلك تقدم الوجود من حيث حقيقته علی المهية وسبقه عليها بالحقيقة كما هو عنده (قده) اذ بالنظر الی حقيقة الوجود المهية من العوارض بالنسبة اليها كما قيل.

من و تو عارض ذات وجـوديم　　　مشبكـهـای مرآت شهـوديم

بل بنظر آخر لاعارضية ولامعروضية بينهما واقعا لان التركيب بين المهية ووجودها اتحادی لا انضمامی

قوله (قده) فی العقل　　　(ص۲۷)

اما متعلق بالتقدم ای لتقدم المهية المعروضة له عليه فی العقل تقدما بالتقـرر لافی الوجود الخارجی و قوله لشيئية المهية متعلق بقوله بالتقرر او بالتقدم و يحتمل تعلق قوله فی العقل بالشيئية لكونهافی معنی كون المهية شيئا فی العقل ای شيئا محصلا فی العقل نظراً الی عدم حصول حقيقة الوجود فی الذهن و كون مايحصل منـه فيه عارضا عليها فيكون فی قوله هذا اشارة الی ماحققناه من ان التركيب بينهما فی الوجود الخارجی اتحادی ولاعارضية و معروضية هنا اصلا والاول اولی فتدبر

قوله (قده) والالتقدم الشی علی الخ　　　(ص۲۷)

و ذلك لان تقدم المهية علی وجودها بوجودها انكان بنفس ذلك الوجود العارض لزم المحذور الاول و انكان بوجود آخروهكذا يلزم المحذور الثانی

قوله (قده) و مثل شيئية مطلقة الخ　　　(ص۲۷)

فان سبق الخاصة علی المطلقة انما هو فی العقل و ذاك السبق ايضا انماهو بالتقرر

لا بغيره من اقسام السبق بالنظر الى لزوم تقدم المعروض على العارض فى ظرف العروض والالزم المحذور السابق بشقيه اذ الخاص لايتحقق بدون العام مع ان الشيئية من العوارض العامة لكل شى فلو سبقت الشيئية الخاصة على المطلقة فى الوجود فاما ان تتقدم بنفس الحصة التى فيها من المطلقة فيلزم تقدم الشى على نفسه و اما ان تتقدم بحصة اخرى يلزم ماذكر من التسلسل مع ان الشيئية مساوقة مع الوجود فكما لايتصور سبق الوجود المقيد على المطلق بالوجود فكذا لايتصور سبق الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود وقيل ان المحذور اللازم فى هذا الشق انما هو الشق الاول من المحذورين اى تقدم الشى على نفسه لانه لو تقدم الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود لزم تقدم الشى اى المطلقة على نفسها لان الخاص لايتحقق بدون العام ولا يتصور التسلسل هنا لان التكرر فى صرف الشى محال و الشيئية العامة المطلقة مع قطع النظر عن عوارضها التى تعرضها فى ضمن افرادها لايتصور تعددها حتى يلزم ماذكر من التسلسل فتامل

و قيل لزوم التسلسل يكون من قبل العارض و المعروض كليهما اما من قبل العارض فلقاعدة الفرعية و اما من قبل المعروض فلفرض العروض خارجيا فتامل

قوله و مهية مطلقة الخ (ص۲۷)

فان عروضها على الخاصة انما هو فى العقل و تقدمها عليها ايضاً يكون فيه لا فى الخارج و سبقها عليها ايضا بالتقرر

قوله و ايضا مفارق الخ (ص۲۷)

اى ليس بلازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بل يجوز انفكاكه عنه فلا يتوهم المنافات بينه و بين الدوام و بالجملة ليس المراد بالمفارقة الزوال و الانفكاك حتى ينافى الدوام و عدم الانفكاك بل المراد به جواز المفارقة و الانفكاك فلا ينافى الدوام و يؤيد ذلك ما ذكره العلامة قطب المحققين فى شرح المطالع من ان غير اللازم اما ان لايزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول والاول المفارق بالقوة ككون الشخص اميا و الثانى المفارق بالفعل انتهى

و قوله «وايضا» تقسيم اخر للعرض العام والخاص فتدبر والفرق بين هذا التقسيم و والذى سيأتى من تقسيم اللازم ان الوجود ليس بمعتبر فى عروض عارض المهية ولو بنحو الحينية بخلافه فى لازم المهية لاعتبار الوجود فيه بنحو الحينية لا الشرطية و بيان هذا التقسيم لمطلق العارض و التقسيم الاتى لقسم منه و هو العارض اللازم كذا قيل فتامل فيه .

قوله (قده) كحركة الفلك و كثير من احواله الخ (ص٣٧)

من الشكل والكم ونحوهما وانما قيد بكثير من احواله لان بعضها مما ليس بدائم له مثل الاوضاع الخاصة وما يعرضه فى الحركة مثل مايعرض الكواكب فى حركاتها من التشكلات الهلالية والبدرية والرجعة والاستقامه ونحوها وبعضها مما يمتنع انفكاكه عنه ككونه ذا وضع اوشاغل الحيز ونحوه وكاستدارته وكونه محدد الجهات

قوله (قده) بالنسبة الى جسمه المطلق الخ (ص٣٧)

اى كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك انما هو بالنسبة الى جسمه المطلق لا بالنظر الى جسمه الخاص فانها بالنظر اليه اى بالنظر الى جسمه المتخصص بصورته النوعية لازمة له غير مفارقة عنه اوالمراد من كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك لا من العوارض اللازمة كونها كذلك بالنسبة اليه مع قطع النظر عن البرهان فلا ينافى ذلك قيام البرهان على لزوم الحركة سيما السريعة اليومية له من جهة كونها حاملة للزمان الذى يمتنع عليه العدم الزمانى السابق واللاحق ومن جهة كونها سببا لربط الحادث بالقديم فتدبر

ولكن قد يشكل على تقسيم المفارق الى الدائم وغيره بان الدوام يلازم الضرورة فلا مورد لهذا التقسيم اصلا، واجاب فى شرح المطالع عن هذا بان استلزام الدوام للضرورة انما هو فى الكليات دون الجزئيات وهذا القدر كاف فى صحة التقسيم واعترض عليه فى الحاشية بان ذلك انما هو فى اللزوم بالمعنى الاخص اى الذى يكون منشاه نفس الذات لا بالمعنى الاعم من ان يكون منشاه هى اوغيرها، مع ان الدوام واللزوم بالمعنى الاعم متلازمان فى الكليات والجزئيات ثم اجاب عن اصل الاشكال بان هذا التقسيم انما

هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذالاحظ دوام الثبوت جوزانفكاكه عن امتناع الانفكاك مطلقا بدون العكس فتدبر

قوله (قده) بالذات الخ (ص٢٧)

متعلق بالسريعة اى حركتها السريعة بالذات اى لابسبب اختلاف الميول وقوام مافى المسافةونحوهامماهوسبب اختلاف حركات العنصريات فى السرعةوالبطوء فيكون اشارة الى ماقالوا فى ربط الحادث بالقديم من لزوم كون الرابط امرا متجددا بالذات بل يكون نفس التجدد والدثور حتى لا يحتاج الى رابط آخراوالمرادمن كونها بالذات ان تكون مستندة الى تجدده الذاتى و حركته الجوهرى فيكون فيه اشارةالى ان اتصاف الفلك بالحركة العرضية انما هو بتبع حركته الجوهرية الذاتية و يحتمل بعيدا تعلقه بقوله اليومية او الخاصةفعلى الثانى يكون اشارة الى ان تلك الخاصه خاصة ذاتية للفلك بالمعنى الذى يقال فى باب البرهان فتدبر

قوله (قده) كالتعقل الخ (ص٢٧)

مثال للصفة الثبوتية

قوله (قده) والجهل البسيط الخ (ص٢٧)

مثال للصفة السلبية والتقييد بالبسيط من جهة ان الجهل المركب يلازمه هيئة وجودية للنفس غير مطابقة للواقع وليس بعدمى مطلقاكما لايخفى فان البسيط عدم العلم والمركب عدم العلم مع عدم العلم بالعدم الذى يلازمه حصول صورة مخالفة للواقع فتدبر

قوله (قده) من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين (ص٢٨)

اشارة الى ان عارض المهية لايعرضها منفكة عن كافة الوجودات اذهى منفكة عنها معدوم صرف بل عدم محض بل يعرضها من دون اعتبارخصوصية احد الوجودين اى يعرضها فى حين وجودها خارجاً اوذهنا لابشرط وجودها فى الذهن اوفى الخارج وبعبارة اخرى يكون القضية المعقودة بالنسبة اليها حينية وبالنسبة الى لوازم احد الوجودين شرطية .

قوله (قده) او كليهما الخ (ص ٢٨)

اما عطف على قوله احد الوجودين اى من دون اعتبارخصوصية احد الوجودين

او اعتبار كليهما بمعنى ان الوجود (مط) ليس بمعتبر فى عروض هذه العوارض وان لم تنفك المهية حين عروضها عنه كما سيشير اليه اوعطف على لازم المهية (الخ) على احتمال بعيد فيكون اشارة الى ما قيل ان لازم المهية لازمها فى كلا الوجودين لافى احدهما كما هو مذهب المحقق الدوانى ولكن الظاهر هو الاول بقرينة ماسيأتى من عدم ارتضائه (قده) لمذهب المحقق المزبور فتدبر .

قوله (قده) يعنى ان اللزوم فيهما الخ (ص ٣٨)

هذا مبنى على ماهو التحقيق من عدم لزوم سبق العدم فى العلية والاقتضاء حتى لاينافى اللزوم وعدم الانفكاك .

قوله (قده) بمعنى التبعية (ص٣٨)

اذ المهية من حيث هى لااقتضاء لها اصلا لانها من هذه الحيثية اعتبارى صرف بل عدم محض فلايتصور فيها الاقتضاء والمنشأية بل اللزوم فيها بمعنى التبعية اى التبعية فى لحاظ العقل او التبعية فى الوجود فتدبر .

قوله (قده) ان لازم المهية الخ (ص٣٨)

قيل لوكان مراد المحقق ان لازم المهية يلزمها بشرط احد الوجودين، لورد عليه ما اشار اليه (قده) لكن لوكان مراده انه يلزمها عند وجودها باحد الوجودين دفعاً لتوهم «انه يلزمها بدون مطلق الوجود» لم يرد عليه ما ذكره (قده) اصلا فتدبر .

ثم ان الفرق بين ما افاده وما يستفاد من ظاهر قول المحقق واضح فانه على مذاق المحقق يلزمها بشرط وجودها باحد الوجودين وعنده (قده) يلزمها من حيث هى اى حين الوجود لابشرط الوجود حتى لوامكن تقرر المهية بدون تحققها ذهنا اوخارجا كما هى عند القائلين بثبوت المعدومات اتصفت فى حال العدم بتلك اللوازم بخلافه على مذاق المحقق .

قوله (قده) فليس الوجود بمعتبر الخ (ص٣٨)

وذلك لانه لازم المهية من حيث هى وهى من حيث هى ليست الاهى والوجود ليس بمعتبر معها من هذه الحيثية حتى يلزمها لازمها باعتبار الوجود وبشرطه والالم يكن

بلازم المهية من حيث هي هي ولاينافي ذلك القول باصالة الوجود واعتبارية المهية لان تلك اللوازم ايضا اعتبارية مع ان ذلك ليس قولا بعزل الوجود وعدم مدخلية في لـزوم ذلك اللازم حتى بنحو الحينية ليكون مخالفاً للقول باصالة الوجود واعتباريـة المهية فتدبر. ومما يدل على ذلك ان افاضة الوجود على المهية من تلقاء الجاعـل انما يـكون بلحاظ امكانها الذاتي وفقرها الماهوى لان علة الحاجة الى العلة هى الامكان عندالقوم وهو بالاتفاق لازم المهية لالازم الوجود والازم تقدم وجود الشى على امكانه او كونهما معافى رتبة واحدة مع تقدم الامكان على الوجود بمراتب عند عدالمراتب بقولهم الشى قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد.

«في الفرق بين الذاتى والعرضى»

قوله (قده) ذاتى شىء الخ **(ص ٣٨)**

اى لم يكن معللا بعلة سوى علة الذات وجاعلها ولايحتاج الى علية اخرى مـن قبل علة الذات فان الانسان حيوان او ناطق بذاته لابعلة اخرى تجعله حيوانا بعد مـا تقرر انسانا ، بل العلة الجاعلة له انما اجعلته اولاحيوانا فلايتوهمن انه يلزم على تقدير عدم معللية الذاتى كونه واجب الوجود بالذات .

قوله (قده) انه ما يسبقه تعقلا الخ **(ص ٣٨)**

اى عند تعقله بالكنه وتفصيلا والا فلو تعقل اجمالا اولا بالكنه فـلا يحتاج الى تعقله اصلا فضلا عن سبقه عليه في التعقل فقوله إذا تعقل ذلك الشي بالكنه (الخ) متعلق بكلتا الجملتين .

قوله (قده) وعرضيه اى عرضى الشى اعرفن الخ **(ص ٣٨)**

اى العرضى الغير اللازم فان العرضى اللازم كالزوجية مثلا للاربعة والامـكان للمهية يشارك الذاتى في الخاصية الاولى والثالثة سيما اذا كان بينا بالمعنى الاخص ولكن لايشاركه في الخاصية الثانية كما هو ظاهر لان تصور اللازم متاخر عن تصور المـلزوم ذاتا بخلاف الذاتى فان تصوره مقدم على ذى الذاتى فتكون هاتان الـخاصيتان مـن الخواص الاضافية للذاتى بالقياس الى العرضى الغير اللازم ويمكن ان يفسرهما ذكر فى المقام من خواص الذاتى بحيث يجب ان لايشارك معه العرضى اللازم بان يجعل المراد

من عدم معللية الذاتي عدم معلليته مطلقا اى لامن قبل علية ذى الذاتـى ولامن قبـل عليةعلةاخرىسوى علة الذات و بعبارة اخرى لايحتاج الىعلة خارجة عن علة الـذات ، والعرضى يحتاج الىالذات و هى خارجة عن علتها فتدبر، وقيل الذاتى لايصح توهمـه مرفوعا مع بقاء الذات بخلاف العرضى اللازم مثل الفردية فانه يمكن توهم ارتفاعهاعنها مع بقائها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء الثلثة موجودة فالمحال هنا المتصور .فقـط وهنـاك المتصور والتصورلان ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل ولا يتصور انفكاك الشى عـن نفسه بخلاف ارتفاع اللازم فانه مغاير لارتفاع الملزوم تابع له و كذا ارتفاع علة المهيةمستتبع له فتدبر، فالازم لايشارك الذاتى فيهذه الخاصية حينئذ لانه تبع للملزوم ومعلول لذاته كما توهمه بعض المتكايسين فتامل... اويقال ذاتى الشىما يكون سابقا عليه ذاتا وتصورا بمعنى ان لايكون تابعاله فى الجعل والتعقل اصلا ويجعل المراد بكونـه بين الثبـوت لذى الذاتى كونه غيرمحتاج فى الحكم بثبوت الذاتى له الى شى اصلاحتى ثبوت الذات وذلك لتقدم ثبوته رتبة على ثبوت الذات وهذا بخلاف اللازم لان الامر فيـه بالعكـس فتامل ... ثم ان المشهور فى بيان الخـاصية الثانية تقدم الذاتى على المهية فى الوجودين ، فاعترض عليه بمنافاته مع ما حكموا به من اتحاد الذاتى مع المهية فى الجعل والوجود وينافى صحة حمل الذاتى عليها واستلزامه ان يكون كل مركب فى العقل مركبافى الخارج مع انهم صرحوا بخلافه واجيب عنه بان ذلك انما خاصة للجزء مطلقا بانه اينمـا كان جزءً كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على المهية ذهناً لاخارجاً لكونه جزء فى العقل لافى الخارج والجزء الخارجى مقدم على الكل خارجـا والمصنف (قده) عبر بهذا التعبير لئلايرد عليه ماذكر من الايراد ويحتاج الى التكلف المذكور فى الجواب .

قوله (قده) اذ العرض ماخوذ الخ (ص ٢٨)

هذا مبنى على ماهو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وان الفرق بين المشتق والمبدء والعرض والعرضى بمجرد اخذ العرض والمبدء بشرط لاعن الاتحـاد واخـذ المشتق والعرضى لابشرط من الاتحاد وعدمه اى لابشرط من ان يكون وحده اولاوحده

وتحقيق ذلك هوما اشرنا اليه سابقا في مقامه من ان وجود المبادى والاعراض من مراتب وجود الحقايق والذوات والموضوعات المتصفة بها ومن درجاتها وحدودها و ليست مباينة معها منفصلة عنها والالكانت مستقلة في الجعل والوجود ولم تكن نعتالها ولا مرتبطة بها من جهة ان كل فعلية آبية عن فعلية اخرى تكون في عرضها منفصلة عنها غير متصلة بها. وبالجملة تكون هي من شئون الموضوعات وفنونها وفروعها وغصونها لامن اضدادها واندادها ومقابلاتها ولامن مماثلاتها ومشاكلاتها ولكن لماكانت الموضوعات ذات شئون متعددة وجهات متكثرة تكون مع كلواحد من تلك الشئون محيطة بها و ليست تلك الشئون معها في جميع مراتبها و درجاتها ولامع الدرجة الاخرى والشان الاخر: مثلا الكتابة شأن من شئون الانسان وله شئون اخر ايضا كالضحك والاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها والانسان محيط بالكتابة وليس وجودها ضميمة على وجوده و مباينه معه والا لماجاز حملها عليه اشتقاقا ولكن ليس ذاك الشأن مع الانسان في جميع اطواره وان كان هومعه في جميع اطواره وكذا ليس هوفي مرتبة سائر شئون الانسان واذا كان كذلك فللعقل ان ينظر الى وجود الكتابة بما هي هي اى منفردة لامن حيث كونها مندكة في وجود الانسان ومن مراتب ظهوره وله ان يلاحظها من حيث كونها لا كذلك بل لابشرط الانفراد ومن حيث لحاظها من جهة كونها من مراتب وجوده وظهوره فان لاحظها باللحاظ الاول كانت غير قابلة للحمل ويعبر عنها بالكتابة مثلا وان لاحظها باللحاظ الثاني يعبر عنها بالكاتب وكانت قابلة للحمل عليه وهذا معنى قولهم ان الفرق بين العرض والعرضى بالبشرط لائية واللابشرطية فلا يرد عليهم ما اورده بعض الاصوليين من ان الحركة سواء لوحظت بشرط لااولا بشرط لايمكن حملها على الانسان وذلك لانك قد عرفت ان لفظة الحركة انما وضعت للمبدء الملحوظ بشرط لا لا ملحوظة لا بشرط فلو لوحظت لابشرط ؛ لايجوز التعبير عنها بالحركة بل يجب التعبير عنها بالمتحرك او المحرك مثلا، وبعبارة اخرى الحركة قد تؤخذ بماهي صفة وربط بغيرها وقدتوخذ اعم من قيامها بالذات اوكونها ربطا ورابطا بغيرها.

قوله (قده) مأخوذ الخ (ص ٣٨)

خبر بعد خبر لقوله اذ العرضى اى انما جعلنا العرضى مثل الابيض لان العرضى

مما يحمل على معروضه فهومثل الابيض الذى يحمل على الجسم لامثــل البياض الغــير المحمول عليه .

قوله (قده) فلايراد بها الخ (ص ٣٩)

بل يراد بها ما يقابل الذاتى فى باب ايساغوجى لاما يقابل الجوهر وهوالحال فى محل مستغنى و بعبارة اخرى يراد بها الخارج المحمول بالمعنى الاعــم مــن المحمول بالضميمة .

قوله (قده) يغاير المحمول الخ (ص٣٩)

لما كان كل واحد من المعنيين من معانى العرضى وكان هــوبالمعنى المذكور آنفا، المعنى الاول منهما وكان الكلام ايضا فى الفرق بين الذاتى والعرضى ؛ اورد هما هيهنا والنسبة بين المعنيين اى بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة على ماصرح به المصنف فى حواشى الاسفار بالعموم والخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده مايكون خارجاعن الشى محمولا عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشى محتاجا الى الضميمة اوغــير محتاج اليها والمحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بــين اللابشرط وبشرط شى ، وقيل ان النسبة بينهما بالتباين وان الخارج المحمول مالايحتاج الى حمله الى الضميمة فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لاو بشرط شى وذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول مالايكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المعقولات الثانية الفلسفية ومن المحمول بالضمية مايكون له مابازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم والكيف ونحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين ولكن المشهور بينهم هوالاول فالمراد بالمغايرة على الاول مغايرة العام والخاص وعلى الاخيرين مغايرة المتباينين وزعم بعض ان المتكايسين المراد من المحمول بالضميمة ما يحتاج فى حمله على موضوعه الى الضميمة سواء كانت الضميمة ذهنية او خارجية والخارج المحمول مالايحتاج فى حمله الى ضميمة خارجية سواء احتياج الى ضميمة ذهنية كما فى حمل مفهوم الوجود على الماهيات اولايحتاج اليها ايضا كما فى حمله على الوجودات العينية وهذا اليس متداولا

بين القوم والنسبة بينهما عليه بالعموم والخصوص من وجه والمغايرة ايضا مغايرة العام والخاص من وجه.

قوله (قده) كالوجود الخ (ص ٣٩)

انما اتى بمثالين للاشارة الى عدم الفرق بين الوجود والموجود على ماهو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات و كذا التمثيل بالوحدة والتشخص ايضاً للاشارة الى انهما مساوقان مع الوجود والى ان المراد من الخارج المحمول اعم من ان يكون محمولا بحسب حمل على اوحمل في وبعبارة اخرى بحمل هوهو اوهو ذوهو.

قوله (قده) والعالم الخ (ص٣٩)

انما اتى هنا ايضاً بمثالين للاشارة الى ان المحمول بالضميمة اعم من ان يكون الضميمة فيه من صفات الاجسام ومحسوسة باحدى الحواس اوتكون من صفات المجردات غير محسوسة بها اصلا.

قوله (قده) والمدرك في النفوس الخ (ص٣٩)

اى في النفوس الجزئية وفي علمها بما هو خارج عن ذاتها وبناء على مذهب النافين لاتحاد المدرك بالمدرك او مطلق النفوس بناء على العلم الحصولي و عدم القول باتحاد العاقل بالمعقول والمدرك بالمدرك اذ على ذاك القول فهما من قبيل الخارج المحمول اى مفهوما ويمكن ان يكون ذلك بالنظر الى مهية النفس بناء على تحقق المهية لها لان المهية من حيث هى ليست الاهى فذانك المفهومان بالقياس اليها من المحمول بالضميمة ويمكن جعل الادراك عبارة عن العلم بالجزئيات والعلم عبارة عن العلم بالكليات فيكون الادراك مطلقا من المحمول بالضميمة ولو على الخلاقية.

قوله (قده) كذلك الذاتي الخ (ص٣٩)

النسبة بين المعنيين بالعموم والخصوص المطلق لان الذاتي في باب البرهان اعم من الذاتي في باب الايساغوجي كما هو ظاهر للمتدبر، وقد يتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذاتي في باب البرهان العرضي المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضميمة وواسطة وذلك مما لايساعده كلماتهم فتدبر.

قوله(قده)فيكفي ذاته الخ (ص ۳۹)

اى لايحتاج فى انتزاعه الى واسطة فى العروض وان احتاج احيانا الى واسطة فى الثبوت.

قوله(قده)لاغيرى الخ (ص۳۹)

قيل اى بالمعنى المقابل للذاتى بهذا المعنى فقوله بهذا المعنى وصف للغيرى ولكن الظاهر تعلقه بيقول او بالذاتى اى يقول الحكيم و يراد به الذاتى بهذا المعنى و قوله من لاحق بيان للذاتى فى باب البرهان والمتظاهر من قوله من حيث هى هى و من قوله بلا توسط نفى الواسطة مطلقا اى سواء كان اعم او اخص اومساوياكما فى قول المنطقيين العرض الذاتى مايلحق الشى لذاته من حيث هى هى اولامر مساو ولكن ماهو المطابق لتصريحات صدر المتالهين و لما صرح به قده فى حواشى الاسفار نفى الواسطة فى العروض مطلقامع جواز تحقق الواسطة فى الثبوت كذلك فتدبر ثم ان الذاتى فى باب البرهان باصطلاح المنطقيين لايستعمل فى الحدود الافى موارد نادرة اى عند الجهل بالفصل الحقيقى و قيام اقرب لوازمه مقامه و الذاتى فى باب ايسا غوجى مثل الجنس يستعمل فى الحدود والرسوم جميعا فبين الفرق بينهما لئلا يلتبس الامر على المتعلم فيعرض له الغلط من استعمال احدهما مكان الاخر فتامل

«فى المعرفات»

قوله (قده)قال عقلنا الخ (ص۳۹)

انما قال عقلنا دون ادراكنا الشامل لادراك الكلى والجزئى اشارة الى ان التعريف للمهية و بالمهية والجزئى لايكون كاسبا ولامكتسبا.

قوله(قده) اى لايكون اعم الخ (ص ۳۰)

لانه لوكان بالاعم والاخص لم يفد تحقيق ماهية الشى وتميزها عن الاغيار

قوله (قده) الاثرى الخ (ص ۳۰)

تبيين للزوم كونه اجلى

قوله (قده) فلا مجاز الخ (ص ٣٠)

تفريع على مجموع ماسبق اوعلى لزوم كونه اجلى و فى التقييد بالاختفاء اشارة الى رد من لم يجوز استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة والمتشابهة مطلقا فى المعرفات اذ عند ظهور القرينة ووضوح المعنى والمراد لامانع من استعمال الالفاظ المجازية فان المقصود من الالفاظ المرآتية والطريقية وافادة المعانى وابانة المقاصد ولا موضوعية لها حتى لايجوز العدول عن الحقايق فى التعريفات .

قوله (قده) و يمكن الخ (ص ٣٠)

اى الى الشى المذكور فى قوله تعقل الشى الخ اوالى المعرف المستفاد من التعريف من قبيل « اعدلوا هواقرب للتقوى » و على تقدير رجوع الضمير الى التعريف فيكـون المصاحبة من مصاحبة الكل مع جزئه اومصاحبة الشى مع نفسه لجواز التعريف بالفصل القريب وحده اى فى التعريفات الناقصة الغير التامة فيكون من قبيل لقيت بزيداسداً .

« فى المطالب الثلاثة»

قوله (قده) اس المطالب (ص ٣١)

اى اساسها و اصلها وهى امهاتها الكلية الاصلية التى لايقوم غيرها مقامها

قوله (قده) فيطلب بماء الشارحة الخ (ص ٣١)

اقول المستفاد من هذا ان مطلب ماء الغير الحقيقى منحصر فى الشارحة الاسمية مع ان المستفاد من كلامهم ان مطلب ماء الغير الحقيقى ينقسم الى مطلب ماء اللفظية والاسمية وان اللفظية مايطلب به مداول اللفظ ومفهومه والاسمية مايطلب به مهية مفهوم الاسم كما صرح به جمع من المحققين منهم خاتمهم المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ومنهم استاد المصنف المحقق الاصفهانى (ره) فى حاشية الشوارق و قال المحقق المذكور قده فى شرح قول الشيخ فى الاشارات «و منها مطلب ماهو الشى وقد يطلب به مهية مفهوم الاسم المستعمل انتهى» ذات الشى حقيقته ولايطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بماء الأول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول فى جواب ماهو كما تقدم ذكرهـا

وقد تقـع الحدود الحقيقية فى جوابه وربما تقع الـرسوم فى مقامها على وجـه التوسع و عند الاضطرار و الطالب بماء الثانى هو السائل عن مهية مفهوم الاسم كقولنا ماالخلاء و انما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السئوال بذلك يصير لغوياً بل هـو السائل عن تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ماله دخل فى ذلك المفهوم بـالذات و دل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم و ان اجيب بما يشتمل على شي خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم انتهى ،وقال الشيخ ايضا ـ بعد بيان ماء الاسمى وبيان الفرق بينه وبين الحقيقى ووجوب تقدم الاول على مطلبى هل وتأخر الثانى عن الهل البسيطة ـ فاذا صح للشى وجود صار ذلك حداً لذاته اورسما والمحقق الاصفهانى فى حاشية الشوارق ايضاقسم مطاب الشارحة الى الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية وجعل الاولى داخلة فى المباحث اللغوية واشبه بالمسائل اللفظية وجعل الفرق بين الاسمى والحقيقى بان المسئول عنه بالاولى يكون مهية مفهوم الاسم قبل تبين وجوده و بالثانى حقيقة الشى وذاته اى مهيته بعد تبين وجوده وتحققه فظهر من هذه الكلمات الصادرة عن اهالى التحقيق ومقدمى الجماعة والصناعة ان مطلب ماثلثة اقسام الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية والحقيقة وان حصرهـا فى القسمين كما صنعه المصنف ليس كما ينبغى ولكن يمكن ان يقال ان المقصود هنا بيان المطالب العلمية بعد الفراغ عن المباحث اللغوية والشارحة اللفظية ـ كماصرح به المحققان ـ لايليق عدها من المطالب العلمية فلذلك لم يعدها المصنف قدهءهنا من المطالب او يقال انه قدس سره قد خص التسمية بالماء الاسمى ؛ باللفظى فقط وجعـل الاسمى من اقسام الحقيقى نظرا الى انها بعد العلم بالوجود تصير حقيقيا اى باعتبار مايؤل اليه و يـرشد الى هذا قوله آنفا (وكل هذى بالحقيقى سم) وفيمقابله (تعريف اسمى هوشرح الاسم) وايضاح حقيقة اللفظ لامهية الشى فتامل

قوله (قده) مثل ماالخلاء الخ (ص٣١)

انما اتى بمثالين للاشارة الى عدم الفرق فيما ذكره بين المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن وفى قوله مهية النفس الامرية الخ ايماء الى اصالة الوجود حيث ان النفس

الامرية دائرة مداره فهو اذن اولى و احرى بها من غيره.

قوله (قده) التعريف الخ (ص۴۱)

المراد بالمهية هنا ما يقابل الوجود اى المقول فى جواب ما هو والمشيء وجوده فيكون المراد من التعريف الشرح الماهوى الذى يختص بالماهيات الكلية لا الاعم من الشرح الوجودى والماهوى كما يقال وجود العلة حد تام للمعلول و وجود المعلول حد ناقص لها وفى حمل الماهية على المعنى الاعم اى مابه الشى هوهو، اوماهو فى قبال الفرد كما احتمله بعضهم تكلف ظاهر ووجه كون التعريف بالمعنى المذكور للمهيه وبالمهية ظاهر حيث ان الوجود بماهو وجود لايحصل فى الذهن حتى يعرف بالحدود والرسوم ومعرف الشى يجب ان يسانخه لاان يغايره ويباينه قوله و لذا يقال تعليل لكون المسئول عنه بالماء الحقيقية هى الماهية النفس الامرية اى المحققة فى نفس الامر و ان كانت المهية تعم الموجودة وغيرها لانها المتبادر عنها فى المقام وكـذا المتبادر من التعريف التعريف الحقيقى لاالاعم منه ومن الاسمى مع انه يمكن ان يجعل اللام فى كليهما للعهد اويقال انهم يذكرون تلك الجملة فى مقامين احدهما فى قبال شرح الاسم ويريدون به ان التعريف الحقيقى انما يكون للماهية وبالماهية بخلاف شرح الاسم والثانى فى قبال الفرد والجزئى فيجب ان تحمل المهية والتعريف على ماذكرناه حيث ان الحد الوجودى انما يكون بالوجود والوجود يساوق الفردية والتشخص فلا يمكن جعل المهية والتعريف على ما يعمه فتدبر

قوله (قده) اذالوجود مقدم بالحقيقة الخ (ص ۴۱)

هذا احد الاقسام الثمانية للتقدم الذى زاده صدر المتالهين (قـده) اى السبق الزمانى، وبالرتبة، وبالشرف، وبالطبع، وبالعلية، و« بالمهية والتجوهر »، وبالحقيقة، والسبق الدهرى وهو (اى التقدم بالحقيقة) ان يظهر حكم لواحد من شيئين بالذات وللاخر منهما بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها وفى المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات والمهية تتصف به بعرض الوجود وتبعه بناء على اصالة الوجود ويحتمل بعـيدا ان يراد ان الوجود بحقيقته يتقدم على الماهية او انه يتقدم عليها بالحقيقة لا بالمجاز العرفانى وهذا على

خلاف الظاهر جدا وان كان المآل بناء على القول المنصور من اصالة الوجود واحداً فتدبر.

قوله فمالا وجود له الخ (ص ۳۱)

الى لاميهة ولاحقيقة نفس الامرية له لا مطلق المهية الشاملة للموجودة والمعدومة وهذا ايضا مؤيد لاصالة الوجود كمالايخفى لان الاتصاف بالتحقق يدور مداره .

قوله (قده) وبعدها الخ (ص ۳۱)

اى بعد الماء الحقيقية هل المركبة ويمكن ان يكون مرجع الضمير فى بعدها هل البسيطة فيكون حينئذ ارتباط العلة والدليل مع المعلل ظاهرا ولكن ان جعل المرجع الماء الحقيقية يردعليه ان الماء الحقيقية متكفلة لبيان الماهية دون الوجود وقاعدة الفرعية تجعل وجود الثابت فرع وجود المثبت له لاتبين ماهيته وحقيقته ويمكن ان يوجه ما افاده بناءعليه بان طلب اثبات عوارض الشى انمايكون بعد الفراغ عن ثبوته وتحقق ماهيته فمالم يثبت المثبت له ماهية و وجوداً لايطلب عوارضه فيكون الفرعية بين الطلبين لا بين المطلوبين مع انه قد مران صدق الذات والحقيقة انما يكون بعد اثبات الوجود للمهية وان المهية نفسها من عوارض الوجود كما قيل .

من وتوعارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شهوديم فتدبر

قوله (قده) والوجود المطلق الخ (ص ۳۱)

احتراز عن المقيد فانه بماهو مقيد ليس بسيطا مطلقا والدليل على بساطة مطلقه ما ذكره فى محاله من ازوم قلب المقسم بالمقوم اوالتقوم بالنقيض اوبما هو فى حكم النقيض وهذا الحكم يعم جميع افراد الوجود بما هو وجود لا بماهو محدود بالمهية و مقيد بها الذى هو المراد بالمطلق هيهنا اى المسؤل عنه بالهل البسيط لا المركب لا المطلق بالاطلاق الانبساطى حتى يختص بالفيض المقدس وهيهنا وجه آخر لتسميته بالبسيط وهو ان مفاده ثبوت الشى و هو امر واحد ومفاد المركب ثبوت شى لشى آخر فكانه مركب عن ثبوتين والمحقق الطوسى (قده) جعل مطلب الماء الحقيقية فى بعض مصنفاته موخرا عن مطلب الهل المركبة نظراً الى ان مطلب الهل المركبة عوارض الشى وثبوت الاعراض فى انفسها عين ثبوتها لموضوعاتها وبعبارة اخرى لما كانت حقايقها ناعتية رابطية فتحقق ماهياتها وتقومها لما

يكون بثبوتها لموضوعاتها وهوالذى يسئل به بهل المركبة فيكون مطلب مائها الحقيقية متأخرة عن مطلب هل المركبة وبعبارة اخرى انما يسئل بهل المركبة عن انتساب الاعراض الى موضوعاتها وانتسابها اليها محصل ماهياتها ومشخص وجوداتها و ببيان اخر هلياتها البسيطة التى تتقدم على مائيتها الحقيقية تتقوم بثبوتها لموضوعاتها الذى هو مطلب الهل المركبة فيتاخر مائياتها الحقيقية عن هلياتها البسيطة ايضا هذا غاية تقرر ما ما افاده (قده) ولكن ما ذكر من الدليل اعم من المدعى كما لايخفى لان ما افاده لايخلو عن المناقشة اولا وعلى تقدير غمض العين عنها لايتم بالنسبة الى الماء الحقيقية التى لموضوعات الاعراض كمالايخفى فتدبر.

قوله (قده) والوجود المقيد مركب الخ (ص ۳۱)

المراد بالمقيد الوجود الرابط فانهم قسموا الوجود كما مر الى النفسى الذى يسمى بالمحمولى ايضا والى الرابطى وجعلوا الاول مفادكان التامة المتحقق فى الهليات البسيطة والثانى مفادكان الناقصة المتحقق فى الهليات المركبة وربما يعبرون عنه بالوجود الربطى ليحصل الفرق بينه وبين وجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الرابطى ايضا وقسموا الاول ايضا الى الوجود فى نفسه لنفسه والى الوجود فى نفسه لالنفسه بل لغيره وجعلوا الاول ايضا قسمين وجود فى نفسه لنفسه وبنفسه وهو وجود الحق تعالى ووجود فى نفسه لنفسه لابنفسه وهو وجود الجواهر والثالث هو وجود الاعراض الذى هو فى نفسه لالنفسه ولابنفسه وبعبارة اخرى قسموا مطلق الوجود الى الوجود فى نفسه ولنفسه و بنفسه وهو وجودالله تعالى عز اسمه والى الوجود فى نفسه لنفسه لابنفسه وهو وجود الجواهر والى الوجود فى نفسه لالنفسه ولا بنفسه وهو وجود الاعراض والى الوجود لافى نفسه ولالنفسه ولابنفسه وجعلوه الوجود الرابط واختلفوا فى تحققه فى الهليات البسيطة او اختصاصه بالمركبة وفى ان مفاد السالبة ربط السلب او سلب الربط فذهب المحققون منهم الى الثانى فى كلا المقامين وكذا ذهب اكثر ارباب التحقيق الى ان الرابط من سنخ الماهية اى النسب والاضافات لامن سنخ الوجود و نحن حققنا المقام فى حواشينا على منظومته فى الحكمة وفى تعليقاتنا على الاسفار الاربعة.

قوله (قده) ای الی المذکور من الخ (ص٣٢)

قد ارجع جمع من المحققين جميع المطالب الی مطلب ما و هل اما بيان ارجاع سوی مطلب لم اليهما فظاهر مما ذكره (قده) واما ارجاع مطلبه اليهما فقد ذكر وافى بيانه ان لم يطلب بها الواسطة فی الاثبات اوالثبوت فعلی الاول فالمطلوب بها فی الحقيقة التصديق بجواب (هل) فقط فيندرج فی مطلب هل وعلی الثانی يكون المطلوب بها ماهية السبب فی وجود النفس الامری فيندرج فی مطلب ما والمصنف عدل عن ذلك لما فی ما ذكروه من التكلف اولان الانسب بمقام التعليم والتعلم ما افاده القوم .

قوله (قده) واما البواقی الخ (ص ٣٢)

وجه الظهوران المطلوب بها عوارض الشیء من الكمية والكيفية والمتی والاين ونحوها ورجوعها الی المركبة لاخفاء فيه اصلا .

قوله (قده) بل لا كيف لها زائداً الخ (ص٣٢)

هذا علی مذاق الذاهبين الی ان المجردات لها ماهيات بسيطة او مركبة فی الذهن فقط من الجنس والفصل وان العلم والارادة والقدرة ونحوها من الصفات التی تتصف بها تلك الذوات النورية كيفيات زائدة علی ماهياتها و انكانت غير زائدة علی وجوداتها من جهة ان صفات المجرد عين وجوده وليست ضمائم وجوده والايلزم القوة والاستعداد التی هی من لوازم المادة فيه وهومناف لتجرده والفرق بين المجردات وبين الواجب تعالی هوانه لاماهية له اصلا حتی تكون صفاته زائدة عليها فعلی مذاق هولاء تكون تلك الذوات من سنخ الماهيات و صفاتها من سنخ الاعراض و اما علی مسلك ارباب البصيرة الذاهبين الی انها وجودات محضة و انوار صرفة و ان الفرق بينها و بين الواجب تعالی بالشدة والضعف والكمال والنقص او الظلية والاصلية فلا كيف لها اصلا.

قوله (قده) وفی كثير الخ (ص٣٢)

ان قلت المجردات المرسلة العقلية منحصرة عند المعلم فی العقول العشرة الطولية والنفوس الكلية الفلكية وهی بالنسبة الی ساير الموجودات فی غاية القلة فكيف يحمل قوله عليها .

قلت اما اولا المعلم الاول ليس بمنكر للعقول المتكاثرة بل مصرح في اثولوجيا انكان من مصنفاته بوجودها و اما ثانيا فلان المرسلات العقلية و انكانت بالنسبة الى غيرها من الممكنات قليلة من حيث العدد الاانها كثيرة بالنسبة اليها معنى و حقيقة من حيث شدة وجودها وكونها بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها وبها تذوتها وقوامها ولاشك ان نسبة فسحة عالم المعاني الى عالم الصور نسبة الغير المتناهي الى المتناهي فلو كان العقل الكلي منحصراً في واحد لكان من هذه الجهة التعبير عنه بالكثير بل بالاكثر صحيحا ايضا فضلا عما اذاكان له افرادكثيرة مع انه لوجعلنا النفوس مطلقا شريكامعها فيهذا الحكم كماذهب اليه شيخ اتباع الرواقيين الذاهب الى كون النفس و مافوقها انوار صرفة و وجودات محضة يكون التعبير المذكور في محله نظراً الى كثرة افراد النفوس من غير حاجة الى هذا التاويل اذالمراد الكثير فيحد ذاتها لابالقياس الى غيرها فافهم .

قوله (قده) اذلامادة ولاصورة لها الخ (ص ٣٢)

اى لامادة وصورة خارجيتان او مطلقا بناء على نفي جنسية الجوهر او بناء على نفي الماهية عنها و وجه دلالة ذلك على اتحاد المطلبين انها لو كانت لهامواد وصور لكانت علل قوامها غيرعلل وجودها فيكون ماهو فيهاغير لمها الفاعلية والغائية و تكون لها لمكان ازدواجها مع المادة حالة منتظره وكمال مترقب وتكون علة بدوها غير علة تمامها وهذا بخلاف ما اذاكانت غير مركبة عن المادة والصورة الخارجيتين فانه حينئذ لعدم تغشيها بغواشي المادة وعدم تكدرها بكدورات الهيولى لايكون ماهو فيها غيرلم هوالفاعلي والغائي اما الفاعلي فلمكان عدم مغايرة علتها القوامية مع علتها الوجودية كما يظهر من ملاحظة الانخساف فانه لوسئل عنه بما هو وقيل ما الانخساف يقال في الجواب انمحاء نور القمر لحيلولة الارض بينه وبين الشمس، ولوقيل لم انخسف القمر يجاب لانه انمحى نوره لتوسط الارض وحيلولتها بينه وبين الشمس واما لمها الغائي فلان المفروض انه لاحالة منتظرة لها حتى تكون لها غاية مترقبة فلذلك يكون لمها الفاعلي بعينها لمها الغائي فتكون متحدة المائية واللمية من اجل ان علة بدوها و علة

تمامها وختامها واحدة ولكن لو كانت لها ماهيات زائدة على وجوداتها لاتتحد مائيتها الحقيقية وهلها البسيطة لان المفروض زيادة وجوداتها على ماهياتها فلايمكن ان يتحد ما يقع فيجواب السؤال عن وجوداتها بهل مع مايقع فيجواب السؤال عنها بما، وكذا لاتتحد هلياتها البسيطة مع لمياتها الفاعلية والغائية المتحدة مع ماهوفيها لان المغايرة مع احد المتحدين تستلزم المغايرة مع الاخر فتامل ،واما اذالم تكن لها ماهيات يزيد وجودها عليها بل كانت وجودات محضة وانوار صرفة يصير حينئذ مطالبها الثلاثة متحدة اما اتحاد مطالبها الماهوى واللمى فلما مر واما اتحاد مطلب هلها البسيطة مع مطلب مائيها الحقيقية فلان المفروض ان حقيقتها نفس الوجود وصرف الانية ولاماهية لهايزيد وجودها عليها حتى يغاير فيها المطلبان ويختلف فيها الجوابان واما اتحاد مطلب هلها البسيطة مع المطلبين الاخرين فظاهر لان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء ولانه اذا كانت حقايقها عين الوجود ومحض التحقق والوجود بسيط وكل بسيط متحد المائية واللمية؛فهي اذن متحدة المائية واللمية كما اشار اليه بقوله (وفيوجودي اتحد المطالب) وفي قوله فانية في الحق الخ اشارة الى نكتتين احديهما ان العقول الكلية ليست من العالم بمعنى ماسوى الله تعالى بلهي من صقعه تقدست اسمائه والثانية انهالامهية لها بلاماهية الحق تعالى شانه فان قلت ان اتحاد المائية واللمية في العقول والنفوس الكلية غيرمنكر بالبيان الذى افدته ولكن ليس بمسلم فيالنفوس الجزئية لانها مركبة مع البدن المادى بالتركيب الاتحادى كما قرر في محله فكيف يمكن القول باتحاد المطالب الثلاثة فيها قلت تلك النفوس مادامت غير بالغة اليحد التجرد لايكون مشمولة لهذا الحكم عند القائلين بكونها جرمانية الحدوث وروحانية البقاء بل المراد اتحادها فيهاعند بلوغها اليحدالتجرد والعاقلية بالفعل والاتحاد مع العقل الفعال الفاني فيالحق المتعال فانها تصير حينئذ مشمولة له من جهتين احديها جهة اتحادها مع العقل الكلي وسراية حكم احد المتحدين الى الاخر والاخرى جهة تجردها عن المادة بلعن الكونين والعالمين فان قلت جعل الانخساف متحد المائية واللمية مع كونها من الاعراض

وكون الموضوع من مشخصاته و مأخوذا فيحده لايساعده التحقيق والنظر الدقيق والفكر العميق قلت لاشك فيان الاعراض بسائط خارجية وان اخذ الموضوع فيحدها من باب زيادة الحد على المحدود مع انه على تقدير اخذه في الجواب عن السؤال عن ماهياتها يكون ماخوذا في الجواب عن السؤال عن لمياتها ايضا فلايضر باتحاد المطلبين فيها فتدبر .

قوله (قده) وان كانا باعتبار العنوان اثنين الخ (ص۴۳)

اى اتحاد الامرين في الامور المذكورة انما هوفي المصداق لافي المفهوم واما بحسب المفهوم فلاشك في اختلافهما فيها .

قوله (قده) و كذا المراد الخ (ص۴۳)

اى و كذا الاتحاد المذكورفيما بعد مثل قوله وفي وجودى اتحد المطالب هوذلك الاتحاد لا الاتحاد المفهومى .

قوله (قده) ومراده العقول الخ (ص۴۳)

التخصيص بالعقول المفارقة مع اشتراك النفوس سيما الكلية معها فيهذا الحكم اما من جهة ان المراد من العقول مطلق العقول سواء كانت مفارقة في الذات و الفعل جميعا اوفي الذات فقط حتى تشمل النفوس و اما من جهة ان النفوس الكلية تلحق بالعقول والجزئية ما دامت غير بالغة حد التجرد التام بالحركة التحولية الجوهرية الذاتية غير منسلخ عنها اسم النفس، مركبة مع البدن بالتركيب الاتحادى بمذاق التحقيق فهي لاتكون مشمولة لذلك الحكم حتى يحتاج الى ادخالها فيه واما من جهة ان النفوس الناطقة لها مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة واعتبارات متكثرة لاجل انطواء العالم الاكبر فيها فهي من حيث روحها وعقلها وفي مقام اتحادها مع العقول الكلية المرسلة حكمها حكم تلك العقول المرسلة ومن حيث نفسيتها وجهة ارتباطها مع البدن حكمها حكم المركبات فلذلك يقع الاضافة الى البدن فيحدها من هذه الجهة ويحتمل بعيدا ان يكون ذكر العقول من باب التمثيل لامن باب التخصيص .

قوله (قده) بل هى مندكة الماهيات (ص۳۳)

المراد بالماهية هنا مابه الشى هوهو اى مندكة الذوات فيه تعالى

قوله (قده) فانية الخ (ص۳۳)

عبارة اخرى عن اندكاك ماهياتها فى الحق تعالى مع ان الفناء يمكن ان يكون اشد من الاندكاك وكذا الفانى قديبلغ الى مقام البقاء بعد الفناء بخلاف المندك فى الشى كذا قيل فتدبر ، هذا مبنى على مذاق القائلين بنفى الماهية عنها.واما على مذاق القائلين بكونها ذا ماهية فالمراد من المهية ؛ المقول فىجواب ماهو ومن اندكاك ماهياتها ؛زوال احكامهاوغلبة حكم الوجودوالوجوب بالغير عليها ومحق احكام امكانها فى وجوبها ومن فنائها فيه تعالى تبدل وجودها الظلمانى بالوجود النورانى الحقانى

قوله (قده) فليس لها الخ (ص ۳۳)

لماكان المسئول عنه بلم العلة الفاعلية اوالغائية والصورة والغاية متحدتان ذاتا متغايرتان اعتبارافاذاكان الشى صورة صرفة وفعلية محضة عارية عن المادة والقوة يكون ذاته وحقيقته التى هى صورته عين غايته بالضرورة ، ومن جهة انليس لـه كمال مترقب منتظر؛يكون مؤيس ذاته بعينه معطى كماله اذكماله عين ذاته فيكون ماهوفيه عين لم هو ولذلك قيل ان علة بدوهـا وتمامها واحدة وايضا لماكان فاعل تلك الاشياء هـو الحق تعالى شانه او وجها من وجوهه ولا غاية له تعالى فى افعاله غير ذاته بل هوغاية كل شى فيكون اذن من هذه الجهة ايضا وحدانية اللم وهذا فى الشاهد كالنور فانه لوسئل عنه و قيل ما النور؟يقال فى الجواب انه الظاهر بذاته و المظهر لغيره ولو سئل عنه بلم هو؟ اجيب لانه نور و بذاته يكون كذا. ولوكان من الانوار القائمة بالعلة قيل لان موجده النور بذاته ولذاته وحقيقته التى هى ظاهرة بذاتها، اوقيل لان بالنور وجد النور الذى هوبذاته نور لان كلا يعمل على شاكلته فجواب الا سئلة الثلاث فى الحقيقة واحد وهوانه نور

مثال آخر لو فرضنا ان الصورة المقناطيسية قائمة بذاتهـا وانها جاذبة بذاتهافلو سئل عنها بما هى اجيب بانها صورة كذائية جاذبة للحديد بذاتها فلو سئل عنها بلم هى كذا قيل لانهابذاتها كذا واجيب بالجواب الاول بعينه وبعبارة اخرى لو سئل عن الجاعلة

لذاتها و عن العلة المفيضة لكمالات ذاتها كان الجواب عنهما واحد وكذ السؤال عن حقيقتها بما هى يكون الجواب واحدا لان العلة مقوم ذات المعلول والمجعول الذى هو انحاء الوجودات وهو شان من شئون العلة وطور من اطوارها فمحقق ذاته ومكمل جوهر حقيقته امر واحد وشى فارد لمكان بساطته اى فى المعاليل البسيطة وقد مر ان الوجود بما هو وجود لا جزء له مطلقا فان قلت لو كانت للمفارقات ماهيات مباينة لوجوداتها كما يقول به المشاؤون لكان الواقع فى الجواب عن السؤال عنها بالماء الحقيقية ماهياتها البسيطة او فصولها و اجناسها بناء على تركبها من الاجناس والفصول او خواصها ولوازمها والواقع فى الجواب عن السؤال عنها بام فاعلها الذى هو غايتها ايضا بناء على ماهو التحقيق من عدم زيادة غاياتها على ذاتها وكونها عين ذات عللها مع ان ماهياتها غير متحدة مع فواعلها بالضرورة فكيف يحكم باتحاد مطلبى الماء واللم فيها قلت قد ذكرنا ان حكم الماهية فيها مندك فى حكم وجوداتها وهى فانية فى فواعلها متحدة معها كاتحاد العكس مع العاكس او الطور مع ذيه مع انه يمكن ان يقال انه ليس لها ماهيات فى جميع اوعية نفس الامر بل فى بعضها بمعنى ان الماهية المانعة عن الاتحاد وهى مثار الكثرة والبينونة العزلية الحاكية عن الحدو الفقد النفس الامرى منتفية عنها على هذا المذاق ايضا بل ماهياتها انما تعتبر لها عند ما ينتزع العقل عنها باعتبار لحاظها مع قطع النظر عن ارتباطها بجاعلها وقيومها و لحاظ امكانها وفقرها الذاتى او الوجودى عند وجودها فى العقل .. ولكن فى الخارج وفى النفس الامر فحقيقتها عبارة عن نحو وجودها فقط وهى مندكة وفانية فى فاعلها فتدبر. والى هذا اشار المصنف بقوله مندكة الا نيات الخ فان قلت ما ذكرته انما يصح على القول باصالة الوجود واما على القول باعتباريته فلا يصح اصلا كيف والوجود مندك فى الماهية على هذا القول وهو تابع لها فى الوحدة والكثرة وحقايق هذه الاشياء ايضا على هذا؛ الماهيات المتباينة بذاتها والمغايرة مع علتها بالبينونة العزلية فكيف يتصور فيها الاتحاد المذكور على المذهب الغير المنصور قلت اما اولا ان القائل بالاتحاد المعلم الاول وهو قائل باصالة الوجود . واما ثانيا فيمكن ان يقال ان مناط البينونة والسوائية على هذا القول المادة و عوارضها

لامطلق الحد و المهية والماهيات البسيطة لاسيما المجردات مندكة الوجـودات فى وجود الحق تعالى الذى هو وجود صرف و بالجملة مناط الاتحاد عندهم نفـى المادة لا المهية فتدبر .

فان قلت لوكان المراد من الاتحاد اتحاد علل قوام تلك الاشياء مع علل وجودها ذاتاً وحقيقة فهو غيرمتصور فى جميع الاشياء بسيطا كان او مركبا لان قوام الشى سواء كان بسيطااومركبا بحسب حقيقته وجوهر ذاته انما يكون بنفس ماهيته النفس الامرية او باجزائها وقوامه بحسب وجوده يكون بفاعله وعلته وعلة العلل وفاعل الفواعـل و مؤيس الايسات والايسيات انما هوالحق تعالى وكذا معطى كمال كل شـى ومفيضه هو تعالى شأنه وتقدست اسمائه ولايتصور اتحاده تعالى مع ماهية من الماهيات اصلا فكيف يمكن القول باتحاد المطالب فى شى من الاشياء ولافارق فى امتناعه بين القـول باصـالة الوجود اوالمهية اصلا سيمابناء على مذاق القائلين بتباين الوجودات ذاتا. وايضـاً حقيقة كل شى على مذاق التحقيق نحو وجوده الخاص به واتحاده مع وجوده تعالى العـارى عن قيود الامكان و سمات النقصان والحدثان مخالف للبرهـان والوجـدان. وان كان المراد من الاتحاد انتهاء الامر فى تاييس الوجود واعطاء المقومات الذاتية والوجودية والكمالات الاولية والثانوية اليه تعالى عزاسمه فلافرق فى ذلك بين الاشياء اصلا مركبا كان او بسيطا قلت يمكن اختيار كل واحد من الشقين وابداء الفـارق بين الامريـن والقولين اما على الشق الاول فالفرق بين الامرين ان اتحاد الوجودات مع الحق الاول تعالى شـانه كاتحاد العكس مع العاكس والفيىء مع المفيى وفنائها فيه ممكن بالنـظر الى جهة سنخيتها معه تعالى وهذا بخلاف الماهيات اذ لاسنخية لها معه تعالى اصلا وكذا اتحادها معه حكما على القول بتباين الوجودات ذاتا لان ارباب هذا القول لاينكرون سنخيتها مع وجوده مطلقا ويكون مرادهم من البينونة بينونتها بعرض بينونة ماهياتـها وسراية حكمها اليها لاجل تركيبها معها بالتركيب الاتحـادى و سرايـة حكم احـد المتحدين الى الاخر واما على الشق الثانى فلان الفاعل القريب فى المركبات مباين مع مقوم ذواتها ومؤيس وجوداتها و هذا بخلاف البسائط فان مقوم ذواتـها بعينه مفيـض

وجوداتها لعدم تصور تخلل الجعل التركيبي بين الشي و ذاته ولوازم ذاته والمجعول بالذات وان كان ماهية الشي كما يقول به الذاهبون الى اصالتها فجعلها بالذات يستتبع جعل وجودها. و ان كان الوجود هو الحق فجعله واعطائه يتبع جعل مهيته فيكون جاعل ذواتها ومفيض انياتها واحدا ايضا فتدبر.

قوله (قده) كمايكون ماهوالخ (ص٣٢)

قد ذكرنا ان اتحاد ماهومع هل هو مستلزم لاتحاد سائر المطالب الاصلية ولذلك عقبه بقوله وفي وجودي الخ.

قوله (قده) كما قديكون المهية الخ (ص٣٢)

اى ما به الشي هوهو.

قوله (قده) وهذا ايضاالخ (ص٣٣)

اما الوجود المنبسط فلا خلاف عند اهل التحقيق فى نفى المهية عنه و اما المفارقات فنفى المهية عنها مذهب صدر المتالهين طبقا للشيخ السهروردى كما شرحنا القول فيه.

قوله (قده) ذات و جودى الخ (ص ٣٣)

التقييد بالحقيقى اما للتوضيح والاشارة الى اصالة الوجود واما لدفع توهم ان المراد منه مفهوم الوجود.

قوله (قده) بمعنى ما به الشي هو هو الخ (ص ٣٣)

اى لا بمعنى الكلى الطبيعى اذلامهية للوجود المطلق بما هومطلق الوجود.

قوله (قده) ولا جزء حملى الخ (ص٣٣)

وهوا لجنس والفصل اذقد تحقق فى محله ان الوجود بما هو وجود لاجنس له ولافصل.

قوله (قده) لتحقق و جودى الحقيقى (ص٣٣)

بيان لاتحاد مطلب لم هوالفاعلى والغائى فى الوجود مع مطلب الماء و الهل والمراد من الوجود الحقيقى مافى قبال مفهوم الوجود و قد عرفت اطلاقات حقيقة الوجود فراجع.

قوله (قده) الذی هو فاعله الخ (ص٣٣)

ای باعتبار انه ظل الله تعالى و وجهه الباقی بعد فناء کل شی وهو تعالى شانه مبدء کل شی وغایته .

قوله (مده) وعلى قول من يقول الخ (ص٣٣)

ای ماذکرنا فی بیان اتحاد المطالب الثلثة فی وجودی انما هو علی مذاق القائلین بترکب النفس الناطقة من المهية والوجود فانه علی هذا القول نحتاج فی بیان الاتحاد الی لحاظ وجود النفس بما هو وجود والحکم باتحاد المطالب فیه بما هو کذلك ولا یکون هذا الحکم مختصا بوجود النفس بل یجری فی کل وجود بما هو وجود وان کان الامر فی النفس اولی. واما علی القول الاخر فالامر فی باب الاتحاد او ضح لعدم احتیاجه الی اللحاظ المذکور بل یجری فی حقیقة النفس و ذاتها ویختص البیان بها وبسائر المفارقات ولایجری فی غیرها واما علی قول من یقول ان لامهیة لها فالامر فی باب الاتحاد المراد اتحادها فی حقیقة وجود نفس الناطقة القدسیة والکلمة البسیطة الالهیة اذ اتحاد مطالبی ما وهل فیه بناء علی هذا القول واضح واتحادهما مع مطلب لم الفاعلی والغائی من جهة انه اذا لم تکن هذه داخلة فی قوام النفس یکون قوامها بالوجود المنبسط الذی هو اصلها وتمامها لمکان امکانها و فقرها الذاتی بل لاجل کونها نفس الفقر والفاقة الی الله تعالى .

قوله (قده) سیما ان القید الذی الخ (ص٣٣)

وسیما ان الترکیب بین المهیة والوجود ترکیب اللامتحصل مع المتحصل واللاشی مع الشی .

«فی اقسام ماهو»

قوله (قده) لف و نشر الخ (ص ٣٣)

الاول بازاء الجنس والثانی بازاء النوع والثالث بازاء الحد التام

قوله (مده) فاین مجمل (١) الخ (ص٣٣)

---

(١) ای این مکان ماهو المجمل من الاجوبة – عما هو المفصل منها؟ حیث ان بینهما بون بعید .

قيل ان الاجمال هنا بمعنى البساطة لا بمعنى الابهام اذلا ابهام المنوع بحسب المفهوم والوجود كما مر فتدبر

قوله (قده) نسبة ذاتية الخ (ص ٣٣)

اى لا نسبة عرضية و ذكر هذه الجملة للاشارة الى ان الجنس الذى يـذكر فى الجواب هو الجنس الذى يندرج فيه تلك الاشياء لا مطلق الجنس

قوله (قده) اى ماخذها الخ (ص ٣٤)

فسر ما افاده بذلك لئلا يرد عليه بان الفصل يجب ان يكون محمولا على المهية بحمل هو هو والصور النوعية لا تكون محمولة عليها بذلك الحمل بل بحمل ذو هو فاشار بذلك الى ان المراد بكون الفصول الصور النوعية؛ كون تلك الصور ماخذ الفصول حيث ان الفرق بين الفصل والصورة النوعية على مامر تحقيقه بالاعتبار اى بـالـلا بشرطية و البشرط اللائية

قوله (قده) لتحمل الخ (ص ٣٤)

اى لتحمل تلك الكليات العقلية على المهية بالحمل المواطاتى الذى هو من لوازم الفصل المنطقى لان الفصول الحقيقية انحاء الوجودات التى هى عين التشخص والهذية الابية عن الحمل المواطاتى

قوله (قده) فى الفصل الاخير (ص ٣٤)

هو فصل الحقيقة الانسانية الذى هو فصل الفصول و اصل الاصول وحقيقة الحقايق

قوله (قده) و زائد الخ (ص ٣٥)

اى مشتمل على ماهو فعلية الكامل مع شى زائد ليتحقق الكمال والنقصان اذ على تقدير التساوى لا يتحقق تفضيل احد الامرين على الاخر حتى يكون اكمل منه وجودا و هذا المعنى مع وضوحه و عـدم احتياجه الى البرهان من فروعات قاعدة امكان الاخس .

قوله (قده) لكنه الخ (ص ٣٥)

اى ما ذكر وان كان حقا من الوجه الذى اشير اليه الا ان الالتزام به موجب لهدم

قواعد القوم فيجب ان يوفق بين الامرين بما افاده (قده)

قوله (قده) الالهى المتن النمط (ص ٣٥)

اى الحكيم الالهى من جهة كونه ذاعينين فائزاً بالحسنتين ناظراً الى حقايق الاشياء و ذواتها بالنظر المكتحل بنور البصيرة و بالعين الحوراء لا بالعين العمياء والحولاء فلذلك له ان يعطى كل ذى حق حقه ويراعى جانب الميز والقوام جميعاً فمن جهة انه ينظر الى جهة تقويم الفصل للمهية وانه الاصل فى التقويم المطلوب من التعريفات الحدية بالنسبة الى الجنس وانه الركن الركين فى الحد التام الذى يجاب به عن السؤال بماهو؛ يجوز وقوعه فى جواب ذلك السؤال ومن حيث النظر الى الميز الذاتي وانه لايحصل الا به وان السؤال عنه انمايقع «باى» فهو يشارك المنطقى فى انه يجاب به اى

قيل هذا التوفيق لايدفع الاشكال لان المنطقى لايجوز ايراده فى جواب ما هو بل يحصره بالوقوع فى جواب اى شى هو والحكيم الالهى لايقول بذلك الحصر وان كان مجوزاً لوقوعه فى جواب «اى» ايضاً ويمكن ان يجاب عنه بان المنطقى والحكيم الالهى كلاهما متفقان فى ان اى شى هو فى جوهره انما يطالب به ما يميز ذات الشى وجوهره عن المشاركات الجنسية وان ما يصلح للوقوع فى جواب هذا السؤال انما هو الفصل ليس الا وكذاهما متفقان فى ان ماهو انما يسئل به عن تمام المهية المقومة للشى لكن المنطقى يجعل تمام المقوم فى المهيات النوعية مجموع الجنس والفصل القريب نظراً الى تركب المهية عنهما والحكيم الفيلسوف الالهى يجعل الفصل تمام المقوم نظراً الى ان شيئية الشى بصورته وتمام النوع بفصلـه فكلاهما متفقان فى اصل المطلب الا ان النزاع فى المصداق بل لانزاع بينهما اصلا لان كلا منهما يتكلم على مقتضى فنه ونظره ونظر الحكيم ادق واتقن ونظر المنطقى على القواعد اطبق فتدبر

قوله (قده) كما انه فى الحد التام الخ (ص ٣٥)

الضمير فى به يرجع الى الحد التام ويحتمل ان يكون راجعاً الى الفصل ان لم يكن الضمير فى انه للشأن بل يكون راجعا الى الفصل ايضا فتدبر

قوله (قده) كلا الخ (ص ٣٥)

«في مشاركة الحد والبرهان (١)»

الاول في حد هو تمام البرهان والثاني في حد هو نتيجة البرهان او مبدء البرهان كما سياتي تفصيل ذلك قريباً

قوله (قده) ان ليس المراد بالحد الخ (ص٣٥)

لما افاد اساطين الفن ان العلل الوجودية لاتدخل في الحدود المقابل للرسوم كما قال الشيخ في برهان الشفا (واما علل الوجود فليس يجب ان تكون عللا في المهية لذلك لايدخل علل الوجود وهي الفواعل والغايات في الحدود بل تدخل في الرسوم القائمة مقام الحدود. ولوكانت جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود؛ لكنا نعلم حدوث كل محدث و محدث الى ان قال اللهم الان نعني بالحد الحد والرسم معا فيكون العلل الموجبة خاصة على الاطلاق(٢) انتهى) اشار الى ان المراد بالحد هنا ليس مقابل الرسم بل ما يعمه والرسم ولكن هذا مبني على ان الحد المقابل للرسم يكون المراد به التعريف بالفصل القريب اما وحده اومع الجنس البعيد ان كان ناقصا او القريب ان كان تاماً كما هو المعروف المتداول عندهم، ولكن بناء على كونه اعم من ذلك كما يستفاد مما افاده الشيخ (قده) وغيره من اساطين فن الحكمة والميزان فلاحاجة الى ذكر هذه المقدمة لان المقصود من تمهيدها كما اشرنا اليه رفع الاشكال المتوهم من عدم

---

(١) هذه المسئلة من عويصات الفن قد تعرض لها المتقدمون واعرض عنها المتأخرون كما اضربوا عن جل مباحث الصناعات الخمس مع كونها عمد المنطق واساس الحكمة

وقد راجعت فيها المشاهير من اساتذة الفن فرجعت وفي العين قذى وفي الحلب شجى خائبا عن حل معضلاتها آيساً عن فتح مغلقاتها الى ان رزقني الله اشراقات قدسية من سماء العقل الجامع استاذي العلامة - لازلت مستنيراً من انواره ومستكشفاً من سرائر افكاره - فوجدت عيني لامعه وقلبي فرحا واذلك اوصيك - ايها القارى العزيز توصية الاخ ، بتكرار النظر وتجوال الفكر كي تستفيد مما افاد وتنتفع بما اجاد فانه سلمه الله - مع ما بين مارامر اغاية التبيان زاد في حل معضلاته ما يقف القلم على بابه و يعجز الفكر - لولا هدايته - عن الوصول الى لبابه

وادرى - و بحق ادرى - ان في فكرك العالي ونظرك الصائب وجهدك البليغ ما يكفيني مؤنة الدليل على ما ادعيت

(٢) اى خاصة مطلقه لا اضافية

اشتمال الحد المقابل للرسم الاعلى ما مر ذكره و هو لايشارك البرهان في حدوده واذا عممنا الحد المقابل للرسم الى ما يكون بالعلل او الاجزاء الخارجية ايضا فلايتوهم ما ذكر من الاشكال حتى نحتاج الى هذه المقدمة

قال شارح المطالع نقلا عن اساس الاقتباس ان الانتقال الى التصورات المكتسبة امامن الذاتيات التي هي علل ذهنية اومن العرضيات التي هي معلولات ذهنية او من العلل الخارجية او من الشبيه اومن المقابل واكمل هذه الانتقالات الذى هو المقصود الحقيقى من التعريف ما يفيد التصور التام وهو الانتقال من الذاتيات والعلل الذاتية وانقصها ما يكون بحسب التعريفات المثالية وبينهما وسائط بعضها يقرب الى الكامل و بعضها يقرب الى الناقص (انتهى) ما اردنا نقله ، وقال محقق الشريف فى الحاشية فان قلت لاشبهة في ان مراده بالذاتيات هو الاجناس والفصول و بالعرضيات هو الخواص والاعراض العامة فماذا اراد بالعلل الخارجية و كيف يكون المركب منها حدا تاما كما صرح به فيما بعد مع ان الحد يجب تركيبه من الجنس والفصل قلت اراد بها الاجزاء الخارجية(١) فان المهية اذا تركبت من اجزاء متمايزة فى الوجود فى الخارج كانت هى علل خارجية لتلك الماهية ويكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يدل على الماهية بحيث تحصل فى العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل بايراد تلك الاجزاء فلا عليك بعد ان تعقل هذا ان لايورد الجنس والفصل هناك لانتفائهما وما ذكر من ان الحد انما يتركب منهما فقط فذلك فى تحديد المركبات العقلية التى يجب كونها بسيطة بحسب الخارج وقد نقل الامام عن الحكمة المشرقية تجويز التحديد باجزاء غير محمولة وذكر بعضهم ان المهية اذا اخذت من حيث هى لم يذكر فيحدها سوى اجزائها واما اذا اخذت على ماهى عليه فى الوجود وجب ان يذكر ايضا فيحدها عللها كالفاعلية والغائية فانها داخلة فى المهية من هذه الحيثية هذا واما المعلولات الخارجية فتوخذ للماهية بالقياس اليها محمولات تعرف هى بها فتكون راجعة الى العرضيات كالشبه والمقابل وانما قيد العلل بالذاتيات لان العلل الاتفاقية لامدخل لها فى الحدود كما ان الاعراض الغريبة لامدخل لها فى الرسوم (انتهى) ما اردنا نقله وعلم من هذا ان الحد المقابل للرسم يكون بالعلل

---

(١) كاجزاء البيت من السقف والجدران و غيرهما

الذاتية والاجزاء الخارجية ايضا الاانه فيحد المهية مأخوذة على ماهى عليه فى الوجود فالمقدمة الثانية مغنية عن ذكر هذه المقدمة كما لا يخفى نعم الحد المشتمل على المعلولات ليس حداً يقابل الرسم باصطلاح الميزانيين فلوعممنا الحد بحيث يشمل التعريف الاسمى والتعريفات الرسمية لكان اقرب الي الاعتبار ولكن المستفاد ممماافاده المحقق الطوسى فى اساس الاقتباس ان الحد المشارك مع البرهان انماهو الحدالمقابل للرسم قال (قده) اما اگر برهان ازعلل ذاتى نبود بل ازاعراض ولواحق بود از اجزاء آن حد نبايد بل اگر ممكن باشد رسمي آيد مناسب آن برهان اشهى فتدبر فان قلت هذا التعميم مخل بالمقصود من وجه آخراذ يستفاد منه ان الحد المقابل للرسم لايشتمل على العلل ولايشارك البرهان فى الحدود مع ان ذلك مخالف لما تطابقت عليه السنة القوم من اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة و هما من العلل الذاتية للمركبات قلت ما ذكر انما يجرى فى الحد الذى يكون للمهية باعتبار الوجود واما اذا لوحظت من حيث هى فلايكون جنسها وفصلها مأخوذين عن المادة والصورة كما سياتى الاشارة اليه فى كلامه مع انه لااشعار فيما افاده بذلك اصلا وليس مراده ابدا لان الحد المشارك مع البرهان انما هومن الحدود الحقيقية كما سنشير اليه فتدبر .

قوله (قده) ليس حيثية الوجود مطلقا الخ **(ص٣٦)**

اى سواء كان علة او معلولا ممكنا او واجبا و بعبارة اخرى بما هو وجود اى مطلق الوجود سواء كان محدودا اوغير محدود مقارنا مع المهية اولامع قطع النظر عن كونه مقرونا بالمهية وغير مقرون بها فان فى كل واحد من القسمين يصح مشاركة الحد والبرهان بناء على تعميم البرهان المذكور فى المقام الى برهان الان واللم فان الوجود الحق المطلق وان لم يكن له برهان اللم الاانه يتحقق له برهان الان . ولما كان المعلول حدا ناقصاً للعلة يكون حده بهذا المعنى مشاركا مع برهانه بالمعنى المذكور اى مع برهانه الانى بمعنى ان مايقع فى برهانه الانى وهوالمعلول يكون بعينه حدا ناقصا له و فى غيره تعالى لمكان معلوليته يتحقق له برهانا الان واللم فيتصور فيه مشاركة الحد والبرهان بكلواحد من المعنيين من جهة ان وجود العلة حد تام لوجود المعلول وان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها ووجود المعلول ايضا حد ناقص لوجود العلة فيكون

برهانه اللمي مشاركا مع حده التام الوجودي وبرهانه الانى مشاركا مع حده الناقص الوجودي ولكن ان خصصنا البرهان بالبرهان اللمي لاتتحقق المشاركة الافى القسم الثاني اى الوجود المقرون بالامكان والفاقة وليس المراد به الوجود المطلق الصرف الساذج اذ البرهان المذكور فى المقام يعنى به البرهان اللمي وهولايتصور فى حق صرف الوجود بهذا المعنى ولايتحقق له الحد التام الوجودي حتى يتصور فى حقه مشاركة الحد والبرهان وليس هو بمعلول حتى يصح الاستدلال عليه بما نقله (قده) عن القوم فتدبر .

قوله (قده) ومشاركة الحدوالبرهان الخ (ص٣٦)

قد مر تحقيق هذا فى الحاشية السابقة ونعيد ذلك لمزيد التوضيح فنقول لو عممنا البرهان الى اللمي والانى فتتحقق المشاركة المذكورة فى جميع الموجودات الا المعلولات المحضة كالهيولى الاولى فانها لايتصور فى حقها مشاركة حدودها الناقصة الوجودية مع برهانيها الانية واللمية والا العلة المحضة فانهالايتصور فيها مشاركةالحد والبرهان بمعنى الحد التام الوجودي والبرهان اللمي واما المتوسطات فيتصور فيها المشاركة بكل واحد من المعنيين ولو خصصناه باللمي فقط لاتتصور المشاركة المذكورة فى العلة المحضة و تتصور فى غيرها لان ماليس بعلة محضة يكون معلولا ويكون علته حداتاما له لان العلةحدتام لوجود ماليس بعلة صرفة (١) وتكون هى ايضا برهانا لميا على معلوله وعلى جميع التقادير يصح الحكم بمشاركة الحدوالبرهان فيها بنحو الاطلاق ولو مع تخصيص البرهان باللمي اذ يصدق المطلقة مع صدق الجزئية ولا يتوهمن ان المراد من حيثية الوجود مطلقا حيثية عرائه عن الماهية حتى يقال ان الوجود مطلقا لاحدله ولابرهان عليه مع ان نفى المهية غيرملازم لنفى مطلق الحد والبرهان بناء على ما هو التحقيق من ان النفس ومافوقها انيات صرفة ووجودات محضة فتدبر

---

(١) وهوالذى يكون لامحالة معلولا

قوله (قده) اذ المعتبر الخ (ص ٣٦)

اى المعتبر عند الحكيم والمناسب لمقصوده والملائم لفن الحكمة معرفة الحقايق والشى لايستحق لاطلاق اسم الحقيقة عند الجميع الا بلحاظ الوجود الذى به ينال كل ذى حقيقة حقيقته ولذلك قيل الفرق بين المهية والحقيقة باعتبار الوجود مع الحقيقة دون المهية

قوله (قده) تقدماً بالمعنى الخ (ص٣٦)

قد مر تحقيق هذا الضرب من التقدم وان ملاكه تقدم الشى بالتجوهر على شى آخر فتدبر

قوله (قده) ما اشتمل الخ (ص٣٦)

لاضير فى مباينتها مع المعلول وعدم حملها عليه لما عرفت من تجويزهم التعريف بالمباين فى بعض الاحيان وان التعريف بالعلل يمكن ان يكون بمفاهيم محمولة ماخوذة عنها

قوله (قده) الاقسام الاتية الخ (ص٣٦)

اى من تقسيم الحد الى تمام البرهان و مبدءه و نتيجته ان قلت ان من الاقسام الاتية حدا هو نتيجة البرهان وهو الحد المقتصر فيه على المعلول فقط مع انه ليس مشتملا على العلل الاربع قلت الحد المذكور انما يكون بما هو معلول للجزء الاخر مع كونه علة للمحدود فهو ليس بخارج عن الاشتمال على العلل الاربع مع ان ذلك الاشتمال انما يكون فى الحد المقابل للرسم وفى البرهان اللمى و اما فى مطلق الحد والبرهان الانى فلا ضير فى اشتراكهما فى الحدود واخذ المعلول وسطاً فى البرهان الانى وقائماً مقام الفصل فى الحد الرسمى وذلك فى البرهان كما يقال الخشب ينحت لان يصير قابلا لشكل السرير وكل مايكون كذلك يحتاج الى آلة صناعية ينحت بها ينتج فالخشب يحتاج الى آلة كذائية ثم يقال الخشب يحتاج فى تشكل السرير الى آلة كذائية وكل آلة كذائية تكون قدوماً فالخشب ينحت بالقدوم فتامل

قوله (قده) فتعرف الخ الاول فى الحد التام والثانى فى الناقص يمكن ان يكون

الجمعية باعتبار سایر اجزاء القياس كمافي الحد الكامل ولكن لو كان الملحوظ حال مطلق القياس والحد فيكون الاشتراك في حد الوسط فقط

قوله (قده) و المراد بالحدود في الحد الخ (ص ٣٦)

اى الاجناس والفصول فان بعض العلل كالماخوذ عن المادة يقوم مقام الجنس والماخوذ عن الصورة وباقى الاسباب مقام الفصل نظراً الى كونها علة للشى و يمكن ان يجعل المراد من الحدود في البراهين الحدود الوسطى مع الاصغر والاكبر كما في الحد الكامل لكنه انما يجرى في بعض البراهين وماسيذكره نقلا عن الشيخ يدل على ان المراد به الحد الوسط فقط

قوله (قده) لاعلل لها ولا اسباب (ص ٣٦)

عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين وقيل من قبيل عطف الخاص على العام بناء على شمول العلة للمعدو الشرط ونحوه وعدم شمول السبب لها او من قبيل عطف العام على الخاص لوقيل بالعكس فتدبر

قوله (قده) بل بالعرض الخ (ص ٣٧)

اى تكون لها علل واسباب بالعرض او يكون دخولها في حدودها بالعرض اى بعرض موضوعاتها .

قوله مثل تحديد النقطة الخ (ص ٣٧)

مثل الكل واحد من القسمين فالنقطة والوحدة لمكان بساطتهما عللهما غير داخلة في ذاتهما بل داخلة في موضوعاتهما بالذات وفيهما بالعرض والعمى والجهل البسيط و نحوهما لمكان عدميتها لاعلل لها بوجه (١) اولا علل لها بالذات بوجه (٢) آخر ويمكن ان يجعل الوحدة مثالا لماليس له علة وسبب بناء على كونها اعتبارية او يكون المراد بها مفهومها ويكون المراد من العلل والاسباب العلل والاسباب الخارجية اومالا يشمل اعتبار المعتبر

---

(١) على قول افلاطون من ان الشرور والاعدام لاعلل لها

(٢) على قول ارسطا طاليس من ان لها علل بالعرض لا بالذات

وقيل المراد بما ليس له علة وسبب ماليس له العلل الاربع باجمعها بـل بعض العلل كالمقول اوليس له علة اصلا ويكون له شرح الاسم كما في حقيقة الوجود المطلق فتامل والظاهر ان قوله بل بالعرض اضراب عن كل واحد من الامرين اى ما ليس لها عـلل او اسباب اوهى غير داخلة في ذاتها فحينئذ لايحتاج الى هذا التكلف فتدبر . ولكن يجب ان يعلم ان وقوع العلل في الحدود بمعنى وقوعها في موقع الفصل اومطلقا علـى النحو الذى مرذكره ليس بنحو الاطلاق بل انما يقع فيها العلل الواضحة المساوية للمعلول كماصر جوابه فيحتمل بعيداً ان يكون المراد من قوله اوهى غير داخلة؛ العلل الغير الواضحة وغير المساوية للمعلول اوغير ذاتية مثلا ففهم وتبصر

قوله (قده) عند التحقيق الخ (ص ٣٧)

قيد بذلك لانه يمكن ان يعبر عنه بقياس واحد مركب الاانه عند التحليل ينحل الى قياسين كان يقال القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس و هو مستضيء بنـور ها فينمحى نوره و كلما كان كذلك فهو منخسف فالقمر اذن منخسف اويقال و كلما كان كذلك فهو ينمحى نوره وينخسف فالقمر اذن ينخسف

قوله (قده) والذى يحمل الخ (ص ٣٧)

اى ما يصير محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى على صـورة الشكل الاول و ليس هو الا الحد الاوسط والذى يحمل ثانيا هو الاكبر المحمول على الاوسط في الكبرى والسر في حمل الاول اولا والثانى ثانيا في البرهان وبالعكس في الحد هو ان التوسط علة للانمحاء وهو معلول له والعلة يجب حملها اولا في البرهان اللمى و في الحد يقيم العلة مقام الفصل والمعلول مقام الجنس والجنس يذكر في الحد مقدماً على الفصل و هذا بوجه نظير الاشرف والاخس في قوسى الصعود والنزول و كونهما في الصعود عكس مافي النزول فتدبر

قوله (قده) ان القمر قد توسط الخ (ص ٣٧)

لايقال هذا القياس مختل الاساس لان الاستضائة بنور الشمس لم تكن مـذكورة في الصغرى اصلا حتى تجعل جزء للكبرى. قلت الاستضائة بنور الشمس ما خـوذة في

مسمى القمر فكانه قيل الكوكب المستضيء بنور الشمس قد توسط الارض بينه وبين الشمس اوالقمر الذى هو كوكب مستضيء كذلك قدتوسط الخ والاولى ان يقال كمافى اساس الاقتباس القمر جرم يكون نوره مستفادا من الشمس ومن شأنه ان يتوسط الارض بينه وبين الشمس وكل جرم يكون كذلك اذا توسط الارض بينه وبين الشمس فانه ينمحي نوره فالقمر ينمحي نوره والمنمحي نوره منخسف فالقمر اذن منخسف

قوله (قده) ثم نقول والمنمحي نوره الخ (ص ٣٧)

حذف الصغرى للاختصار فان نتيجة القياس الاول يجب ان تجعل صغرى للقياس الثانى فيقال القمر ينمحي نوره وكل ما ينمحي نوره منخسف حتى ينتج فالقمر اذن منخسف ثم ان اطلاق الانكساف على انمحاء نورالقمر بناء على الاطلاق الاعم فى الكسوف فانه قد يطلق على مايعم القمر والشمس وقد يخص بالشمس فقط وكذلك الخسوف على ما قيل .

قوله (قده) وهذا اذاكان الخ (ص٣٧)

اى جعل كلواحد من حدى الاوسط حداللشيء انما هو اذا كان بعض اجزاء الحد التام علة للجزء الاخر اوان ماذكرنا من التفصيل انما هواذاكان بعض الخ

قوله (قده) كان الحد يسمى الخ (ص ٣٧)

وجه التسمية ظاهر لان العلة مبدء للبرهان على المعلول و المعلول نتيجة العلة واثرها فتدبر .

وقال فى جوهر النضيد فى وجه التسمية بهذه العبارة ويقال للاوسط الاول انه مبدء البرهان لانه اوسط فى اول القياسين ويقال للثانى انه كمال البرهان لتمامه به والاول من الاوسطين علة للثانى..ولماكان هذا المقام موضع الالتباس على الاكياس نفصل الكلام فيه ليتضح حق الاتضاح ويظهر به مرام القوم واساطين الصناعة ولنمهد قبل الشروع فى تبيين مرامهم مقدمات بعضها لازمة فى ابانة المقصودو بعضها نافعة فيها، فنقول المقدمة الاولى ان الموجودات بحسب الاحتمال العقلى لاتخلوا عن هذه الاقسام وهى انها اما علة فقط وليس بمعلول اصلا واما ان يكون عكس ذلك اى معلول صرف وغير متصف

بالعلية ابدا واما متصف بالعلية والمعلولية جميعا وكل واحد منهما اما ان يكون بالذات او بالعرض واما ان لايكون علة ولامعلولا لابالذات ولا بالعرض واما ان لايكـون علة ولا معلولا بالذات بل يتصف بكليهما او باحدهما بالعرض واما ان يكون عكس ذلك والاحتمال الاوسط اى مالايكون علة ولامعلولا اصلا فلايمكن تحققه فى الخارج اصلا اذ لايخرج الموجود عن الواجب والممكن والواجب تعالى علة صرفة والممكن معلول له تعالى وتحقيق وجود الاحتمالين الاخيرين وعدم وجودهما يتوقف على تحقيق ما بالذات وما بالعرض فنقول المراد بما بالذات فى المقام (على ماصرح به بعض المحققين) اما مالايكون بعرض المحل (١) والموضوع او بعرض المتعلق او مايضاف اليه او مالايكون حسب الاعتبار واللحظ او مايكون ذاته علة للغنى او الافتقار واذا عرفت معنى ما بالذات يظهر لك معنى ما بالعرض والمراد بما بالذات لو كان معنى الاول فما لايكون علة ولامعلولا لابالذات ولابالعرض غير متصور فى الموجودات الخارجية ولو كان المراد به المعنى الثانى فلايتصور اصلا اللهم الا فى الاعدام المحضة الصرفة بماهى كذلك وكذا لو كان المراد به المعنى الثالث اما الاحتمالان الاخيران فالاول منهما متصور فى العدميات والاعتباريات على تقدير ارادة المعنى الاول والثانى مما بالذات وما بالعـرض والثـانى منهما متصور فى الوجوديات والامور المتاصلة ولو كان المراد مما بالذات المعنى الثالث فالشق الاول منه غير متصور فى طرف المعلولية ومتصور فى طرف العلية واما الشق الثانى منه فله افراد كثيرة واقعية متحققة فى الخارج والذهن المقدمة الثانية ان الموجود مطلقا اما مركب فى الخارج والعقل واما بسيط فى كليهما واما مركب فـى الذهـن و

---

(١) ولتوضيح المقام نذكر امثلة ما بالعرض فنقول :

مثال ما بعرض المحل هو مايكتسبه الصورة من الهيولى. كالتناهى و الانقسام وغير ذلك لانهما متعاكسان ومثال الثانى اى ما بعرض الموضوع هو ما يكتسبه العرض من موضوعه مثل القسمة التى يكتسبها الكيف من ناحية الموضوع ومثال الثالث ماتكتسبه النفس من البدن بعد تعلقها به بناء على ان تكون اضافتها اليه كاضافة السلطان الى البلاد فان السلطان لاينعدم بانعدام البلاد. ومثال الرابع كالثالث الا انه بناء على قول من يجعل اضافتها الى البدن ذاتياً لها غير قابلة لزوال ومثالا الخامس والسادس معلومان فنكون فى غنى عن ذكرهما .

بسيط فى الخارج واما بعكس ذلك اى بسيط فى الذهن مركب فى الخارج والشق الاخير غير موجود بل ولامتصور والقسم الثانى منحصر فى الواجب تعالى لوكان المراد بالبسيط البسيط المطلق والصرف الساذج الحق والقسم الاول جميع الاجسام و المركبات والمواليد والقسم الثالث منحصر فى الاعراض بناء على بساطة العقول الكلية والارواح المرسلة الامرية مطلقا و عدم تركبها من الجنس والفصل والقسم الاول له علل اربع العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية و القسم الثانى ليس له علة اصلا بل هو علة العلل و مبدء المبادى والقسم الثالث ليس له علة مادية ولا صورية ولكن له علة فاعلية وغائية فالقسم الاول يقام عليه البرهان اللم لمكان معلوليته ولوكان علة لشئ يكون له برهان الان ايضا ويكون له الحد ويعرف بالتعريف الحدى والرسمى ان لم تكن ماهيته مبينة. والقسم الثانى ليس له البرهان اللمى ولا الحد الحقيقى والاسمى و يتصور فى حقه البرهان الانى والحد اللفظى والقسم الثالث يكون له البرهان اللمى من العلة الفاعلية و الغائية اومن العلة الفاعلية فقط ان كانت من الموجودات التى علتها الغائية عين علتها الفاعلية ويكون له الحد الحقيقى والاسمى ولو كان مبدء الاثر وعلة لشئ يكون له مع البرهان اللمى البرهان الانى ايضاً المقدمة الثالثة العلة تنقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام مختلفة منها انقسامها الى العام والخاص والمطلق والمقيد والكلى والجزئى و منها الى ما بالذات وما بالعرض والى التامة والناقصة والقريبة والبعيدة والى مابالفعل وما بالقوة والاخص والمساوى والعلل التى تقع فى البرهان انما هى العلل الواضحة المساوية اواخص من المعلول و ما يشارك من البرهان مع الحد انما هوفيما تكون العلل ذاتية مساوية مع المعلول كما صرح به ائمة الفن المقدمة الرابعة البرهان ينقسم الى البرهان اللمى وهو الاستدلال من العلة على المعلول و سمى باللمى لدلالته على لمية الحكم فى الواقع وفى نفس الامر والى البرهان الانى وهو الاستدلال من المعلول على العلة وسمى بالانى لدلالته على انية الحكم وتحققه خاصة كما سيشير اليه المصنف(ره) والمقدمة الخامسة الحد ايضا كالبرهان ينقسم باعتبارات الى اقسام مختلفة فانه باعتبار كونه قبل اثبات وجود المحدود اوقبل العلم به ينقسم الى الحد الاسمى والحد الحقيقى

وباعتبار اشتماله على تمام الذاتيات او بعضها ينقسم الى الحد الكامل التام والناقص و من حيث كون المحدود المهية بلحاظ كونها موجودة او بلحاظ كونها كذلك ينقسم الى الحد الوجودى والحد الماهوى بالتفصيل الذى اشار اليه المصنف (قده) المقدمة السادسة مقومات الشى فيماله مهية باعتبار ماهية هى الجنس والفصل والمادة والصورة وباعتبار الوجود هى الفاعل والغاية.. وسايرماله دخل فى وجود الشى من المعد وعدم المانع والشرائط ونحوها داخلة اما فى العلة لفاعلية الشى اوفى العلة القابلية له ومعنى وقوع العلل فيحد الشى اما وقوعها بماهى علل مباينته للمعلول وان لم يكن مجموعها مباينة له بناء على تجويز التعريف بالمباين اى بالاجزاء الخارجية كما فى تعريف البيت بالمركب عن الجدران والسقف و اما وقوع المفاهيم المأخوذة منها المحمولة على المهية فيحدها ولكن يمكن ان يقال ان الداخل فى الحد ليس نفس العلل بما هى مباينة مع المعلول بل الداخل فى حده اضافته اليها لان المعلول اذا كانت اضافته الى العلة ذاتية وجب اخذها فى حده لا بما هى هى بل بماهى مضافة اليها والمعلول مضاف اليها وعند التحقيق الماخوذ فى الحد هى الاضافة الى العلة لا نفسها كما اشار اليه الشيخ والمحقق كما يقال فى حد السيف آلة صناعية من حديد مطول معرض محدد الاطراف فيقطع به اعضاء الحيوان عند الانصال فان المأخوذ فى ذلك الحد هو الاضافة الى العلل حقيقة لا نفسها فتامل المقدمة السابعة زعم بعض المنطقيين ان مشاركة الحد والبرهان تكون فى جميع الحدود والبراهين و هذا الزعم لا يساعده ارباب التحقيق منهم بل المشاركة انما تكون فى البراهين اللمية التى تكون بالعلل الذاتية المساوية مع المعلول .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الشى اذا كان له مهية و وجود فلا يخلو اما ان يكون المقصود تحديده من حيث ماهيته مع قطع النظر عن وجوده اما لاجل ظهور وجوده و اما لاجل ان الحد يكون بحسب الاسم فقط و اما ان يكون المقصود تحديده مع لحاظ وجوده فعلى الاول يقتصر فى تحديده على ذكر مقومات مهيته فقط و على الثانى يجب ان يذكر فى حده علل وجوده ايضا اما جميع علله لو كان المقصود

تحديده بالحد التام او بعضها لو كان المقصود الاتيان بحده الناقص ولكن هـذه العلل يجب ان تكون قريبة و ذاتية و مساوية للمعلول لتفيد صورة فى العقـل مطابقة لصورة المعلول فى الخارج لو كان المقصود تحديده بالحد التام. ولو كانت بعيدة و ناقصة او جزء للعلة اوغير ذاتية لم يكن حده بها حدا تاما مفيدا لصورة مطابقة لما فى الخارج ولذلك لا يكون الحد التام المولف من العلل الا واحدا بخلاف الحد الناقص و يجب ايضـا ان يكون العلل فى موضع الفصل لكون العلة محققة و محصلة للمعلول و محصل المهية و محققها لا يكون الا فصلها ولا يمكن هذا الا مع فرض وجود مبهم منتشر للمهية ليتصور رفع ابهامها و تحصلها بالفصل والدال على ذاك الوجود المبهم المنتشر لا يكون الا الجنس فيجب ان يوضع فى الحد اولا الجنس ثم يوضع العلة المحصلة موقع الفصل لا بان يكون العلة نفس الفصل حيث ان العلة غير محمولة والفصل يجب ان يكون محمولا علـى المهية بل بان تكون مبدء للفصل كما انه يقال فى حمى الغب(١) انها حاصلة من عفونة الصفراء فى خارج العروق ولا يقولون انها عفونة الصفراء وكذا لا يقولون فى الرعد انه انطفاء النار فى الغيم بل يقولون انـه حاصل من انطفاء النار فى الغيم ولكن العلة الصورية لوكانت مع المادة يمكن ان تجعل مقام الفصل لامكان حملها على المهية مثل النطق والناطق و وقوع كل واحدة من العلل بانفرادها فى الحد ممكن امـا العلة الفاعلية فكما يقال فـى الغب انه حمى تحدث من عفونة الصفراء فى خارج العروق و اما المادية فكما يقال الوتر عضو مولف من العصب والرباط و اما الصورية فكما يقال القائمة زاوية تحدث من قيام خط على خط آخر مساوية للزاوية الاخرى الحادثة فى الطرف الاخر من الخط واما الغائية فكما يقال فى الخاتم انه حلقة تجعل فى الاصبع للزينة وامـا من الموضوع فكما يقال فى الفطوسة انها تقعير فى الانف واما مركبة من جميع العلل كما يقال فى حد السيف انها آلة صناعية من الحديد مطول معرض ومحدد ليقطع بها فى الحـرب اعضاء الخصم فان الآلة بمنزلة الجنس والصناعى فصل اخذ من العلة الفاعلية وكونها من حديد من العلة المادية وكونها مطولة معرضة محددة من العلة الصورية و كونها كذلك

---

(١) وهى الحمى الصفراوى البسيطة التى تعرض يوماً و تترك يوماً آخر

ليقطع بها اعضاء الخصم فى الحرب من العلة الغائية و هذا الذى قلناه من لزوم اشتمال الحد باعتبار المهية مع لحظ الوجود على العلل الذاتية المساوية اما على جميعها لو كان المقصود الحد التام او على بعضها لو كان المطلوب مطلق حده بحسب ذاته؛ انما يكون فيما اذا كان للشى علة ذاتية مساوية واما لو لم يكن كذلك كما فى الامور الاعتبارية والعدمية فحدودها غير مشتملة عليها قطعا بل اما ان ليس لها حدود حقيقية اصلا و اما ان يكون حدودها مشتملة على العلل العرضية فتكون رسوماً لها و كذا لو كان المقصود تعريفها بالتعريف الرسمى فلاضير حينئذ فى اشتمالها على العلل العرضية او الاعراض واللواحق وايضا البرهان المشترك مع الحد فى الحدود هو البرهان اللمى الذى هو الاستدلال من العلة على المعلول فانه يشترك مع الحد فى الحدود بمعنى ان الحد الاوسط فى البرهان اللمى هو الذى يقع فى الحد موقع الفصل بالتفصيل الذى مر ذكره سابقا فلو وقع جميع العلل الذاتية فى الحد يكون برهان المحدود مشتملا عليها ايضا بمعنى ان البرهان التام اليقينى عليه لا يكون الا بالبرهان الذى يكون وسطها جميع تلك العلل او العلة الاخيرة منها او بالبراهين المتعددة المشتمل كل واحد منها على احدى تلك العلل بمعنى ان يكون وسطه واحدة منها ولكن الحد الذى يكون للامور الطبيعية يجب اشتماله على العلة المادية والصورية جميعاً نظرا الى ملائمة المواد مع الصور و عدم امكان انفكاك صورها عن موادها فى العالم الطبيعى بخلاف الامور التعليمية لان صورها منتزعة عن موادها فلا توخذ المواد فى حدودها ولو وقع بعض تلك العلل فى الحد يقع تلك العلة فى البرهان ولكن يحصل النتيجة فى البرهان بقياسين كما فصل فى المتن وفى العبارة المنقولة عن الشيخ ولو كان الشى المحدود من البسائط التى ليس لها من العلل الا الفاعل و الغاية فلا يخلوا اما ان يكون من قبيل الاعراض او يكون من قبيل المجردات فالاول يكون حدودها التامة التى لها من حيث كونها موجودة مشتملة على علتها الفاعلية والغائية وعلى موضوعاتها ايضا لكون الموضوع من جملة مشخصات الاعراض ولكن لو كانت من الاعراض الذاتية فى باب البرهان يكون اخذه فى حدودها ضروريا عندهم ويكون هذا من زيادة الحد على المحدود ولو كان من قبيل المجردات فحدودها الحقيقية مشتملة على علتها الفاعلية

لكون الغاية فيها غير زائدة على فاعلها بل علتها الفاعلية نفس علتها الغائية و صورة تلك الامور نفس ذواتها البسيطة الكاملة و بوجه علتها الفاعلية والتمامية (اى الغائية) والصورية واحدة فتحصل مما ذكرنا ان الحد على اقسام: منها الحد اللفظي. ومنها الحد الاسمي. ومنها الحد الحقيقي المساوى مع المحدود. ومنها الحقيقي الزائد على المحدود. و منها الناقص عن المحدود. ومنها حد الامور التى ليست لها علل بالذات او ليست علة ولا معلولة او ليست عللها داخلة في جوهر ذواتها. والحد التام الذى هو كمال البرهان. والحد الناقص الذى هو مبدء البرهان او تمامه وتحقق ايضا ان البسائط الذهنية والخارجية ليس لها حد بل ولا رسم اصلا وكذا لا برهان لم عليها من جهة ان تلك الامور غير معلولة لشى اصلا ولكن يكون عليها برهان ان من قبل معاليلها وآثارها ان كانت غير بينة ويمكن ان يكون لها حدود اسمية اى لفظية فقط حيث ان هذه الامور من سنخ الوجود لا المهية والوجود ليس له حد ولا رسم لان مقسمهما شيئية المهية اللهم الا ان يكون مبده الاجناس العالية فان لها حدودا اسمية ورسوما ايضا و ان المركبات الذهنية التى هى بسائط خارجية وكذا المركبات الذهنية والخارجية يكون لها حدود اسمية و حقيقية تامة او ناقصة ويكون لها رسوم كذلك غالبا فان كان وجودها فى حد ذاتها او وجودها لموضوعاتها الذى هو عين وجودها فى نفسها بينا غير محتاج الى البرهان فلا يكون لها براهين لمية ولا انية لعدم الاحتياج اليهما وان لم يكن بينا يكون عليها براهين انية و لمية لو كانت علة ومعلولة ايضا وان كانت غير معلولة بالذات كما فى بعض البسائط ولا تكون علة لشى ولا يكون لها آثار وخواص ويكون لها براهين لمية او انية فقط و تبين ايضا ان مشاركة الحد انما تكون مع البرهان اللمى لكن لا مطلقا بل اذا كان الحد الاوسط فى براهينها اللمية الذاتى المقوم المساوى مع الاكبر ويكون كما انه علة لوجود الاكبر فى الاصغر علة لوجوده فى نفسه ايضا فمشاركة الحد مع البرهان يجب فيها من طرف البرهان ماذكر ومن طرف الحد ان يكون حدا حقيقيا باعتبار الوجود لا اسميا فقط او باعتبار المهية من حيث هى هى او مطلقا وبعبارة اخرى يكون مشتملا على الذاتيات والعلل المقومة للمحدود المساوية له ايضا وهذا فى البرهان الذى

يكون على الهلية المركبة واما الذى يكون على الهلية البسيطة فالحد المشارك معه يجب فيه ماذكر من لزوم الاشتمال على الذاتيات والعلل المساوية. وكذافى البرهان يلزم ان يكون بالعلة الذاتية المساوية ولكن قديكون البرهان الذى يكون بالاعراض و المعاليل الذاتية كما فى آثار القوى بالنسبة اليها؛ يشارك الحد فى الحد نظراً الى ان تعريف تلك العلل وحدودها يكون بتلك الاعراض والمعاليل فيكون كما ان براهينها تشتمل عليها فكذلك حدودها تشتمل عليها ايضا وقديدور الامر بينهما ايضا لكن لاعلى وجه مستحيل فانه كما ان هذه الامور توخذ فى حدود معروضاتها و عللها فكذلك توخذ العلل فى حدود تلك المعاليل ولكن على تقدير عدم تبينها بحقا يقها لامطلقا وتحقق هذا فى البراهين التى تكون على الهليات البسيطة مما لاخفاء فيه واما فى البراهين على الهليات المركبة فانما يتصور فى البرهان اللمى على ثبوت تلك العوارض للمعروضات والحد الذى يوخذ من عللها عليها واما فى البراهين الانية فتصوره لايخلو عن نوع خفاء ثم ان مشاركة الحد مع البرهان فى البراهين التى تكون على الهليات المركبة ظاهرة مما مرت الاشارة اليه واما فى الهليات البسيطة على الوجودات فبالنسبة الى نفس الوجود ظاهرة لان ماهو ولم هو وهل هو فى الموجودات واحد كما بينا شرحه سابقا واما بالنسبة الى الموضوعات اى المهيات الموجودة فلو كان الحد الوسط فى البرهان العلة المادية او الصورية فالمشاركة ظاهرة ولو كان الوسط العلة الفاعلية او الغائية فلايمكن المشاركة الا عند كون المحدود المهية الموجودة من حيث كونها كذلك و كون الوسط العلة الذاتية المساوية بل الحق ان المشاركة على التقدير الاول انما تكون فى هذا الفرض فتامل.

ثم انه قد علم مما ذكر ان مشاركة الحد مع البرهان لاتكون فى جميع الحدود والبراهين بل انما تكون فى بعضها اى تكون فى البرهان اللمى بالعلة الذاتية المساوية مع الحد الذى يكون بحسب المهية الموجودة سواء كان بالنسبة الى البرهان الذى يكون على الهلية البسيطة او المركبة لكن بالتفصيل الذى اشرنا اليه وفى البرهان الانى بالنسبة الى القوى و آثارها واما فى الحد الذى يكون باعتبار الوجود فقط بالمعنى

الذى اشير اليه فى الكتاب فالمشاركة فيه بمعنى آخر و هوان العلة التى هى البرهان على المعلول تكون بعينها حدا تاما له لاالحد الميزانى المركب من الجنس والفصل اذ لايتصور الحد بذاك المعنى للوجود بل بالمعنى المقوم اوتمام حقيقة الشى واصله اوما يعم ذاك وما يحكى عن الشى وهذا مما يعم جميع مراتب الوجود وافراده لكن بتعميم البرهان والحد جميعا حتى يتصور فى حق الواجب تعالى وقد يتكلف بادراج جميع الحدود والبراهين فى ذلك الحكم بتقريب ان البرهان لايكون الاعلى الوجود والشى اذا ثبت وجوده يكون حده حدا حقيقيا له مشتملا على مقوم وجوده و ماهيته بل قد ينقلب حده الاسمى ويصير حقيقيا فيحصل حينئذه المشاركة بين الحد والبرهان عليه و هذا بالنسبة الى المادة والصورة فيحد المركب لايخلوا عن وجه واما بالنسبة الى الفاعل والغاية والبرهان الذى يكون من العلة العرضية اوغير المساوية فالمشاركة بين الحد والبرهان فيه غير متصورة نعم قد يوجه المشاركة بين الامرين بوجه آخر لايخلوا عن وجه وهو ان الفصل الحقيقى على ما تقرر فى محله انما هو انحاء الوجودات والبرهان اللمى على الشى المركب من الجنس والفصل يكون فى الحقيقة على فصله الذى هو نحو وجوده وما هو ولم هو بل هل هو فى البسيط واحد وماهو البرهان على الوجود هو بعينه حده لكن لابمعنى الحد الميزانى بل الحد الوجودى الذى قدمر حديثه وبوجه آخر الوجود من جهة انه طرأ وكلا من صقع الحق والحق شهيد على ذاته وعلى كل شى فالوجود بماهو وجود حده الذى هو الحق يكون برهانا له ايضا وهذا الوجه وان كان لايخلو عن لطافة و دقة الاانه لاربط له بالنظر الميزانى: ثم ان الوجودات من جهة الاحتياج الى الحد والبرهان اوالغناء عنهما او عن احدهما على اقسام فمنها مالاحد له ولابرهان لمى عليه وهو الواجب تعالى و وجهه اوالاعدام والاعتباريات. ومنها ماله حد و عليه برهان وهو الموجودات المركبة الغير بينة الهلية ومنها ماله حد وليس عليه برهان وهو الموجود المركب المبين الوجود ومنها ماليس له حد ولكن عليه برهان وهو الماهيات البسيطة (كالبسائط العقلية) الغير المركبة من الجنس والفصل الغير بينة الهلية هذا بالنظر البدوى الميزانى واما بالنظر الدقيق العرفانى فالحق ان مالاحد له لابرهان عليه لان مالا

حدله ليس من سنخ المهية ولو كان من الماهيات البسيطة يتصور له الحد المنطقى ولو بالعوارض الذاتية واللوازم المساوية وكذا لايكون ممكنا اما لان كل ممكن زوج تركيبى واما لان كل ممكن له حد اما الحد الميزانى او الحد الوجودى فلو عممنا الحد فى القاعدة المقررة لانحصر ماليس له حد فى الوجود الواجبى بل لو جعلنا المراد الحد الميزانى لامكن ادعاء الحصر فى الواجب تعالى بتقريب ان نفى الحد والمهية فى العقول ليس من جهة كونها ممكنة بل من جهة كونها وجه الحقيقة الواجبية الباقى بعد فناء كل شى و بعبارة اخرى من جهة كونها من صقع الوجوب فنفى الحد عنها بالتبع فتدبر.

فيصح ان نفى الحد مطلقا من خواص الوجوب فتامل... واما عكس القاعدة فليس بمسلم كليا اذ يمكن ان تكون حقيقة محدودة مبينة الهلية غير محتاجة الى البرهان مع احتياجها الى الحد اللهم الا ان يكون المراد امكان اقامة البرهان عليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن تبين هليتها فيمكن حينئذ ادعاء الاصل والعكس كليا سيما اذا جعلنا المراد من الحد امكان ان يكون له حد فتدبر فعلى تقدير صدق الاصل والعكس كليا يلزمه صدق موجبتين كليتين وهما ان كل ماله حد فماله برهان وكل ما عليه برهان فله حد لكن الميزانيين لايلتزمون بذلك فان الاوليات و اكثر الاحوال الذاتية كالوحدة التى هى موضوع علم الحساب على ماقيل ليس عليها برهان ولكن قد يكون لاجزائها حدود والبسائط الغير البينة عليها برهان وليس لها حدود كما مر شرحه وهذا انما يكون على تقدير تخصيص الحد بالحد الميزانى واما على تقدير التعميم و جعله شاملا لمطلق الحد الوجودى والميزانى فتقريب دعوى الكلية يكون بما اشير اليه آنفا فتدبر. فتبين من هذا ان مشاركة الحد والميزان تكون فى بعض المواد على تقدير، وفى جميعها على تقدير آخر. ثم انه قد يظهر للبيب العارف من هذه القاعدة اصلا وعكسا ومما تتفرع هى عليه من مشاركة الحد والبرهان ومما ذكره الحكماء الالهيون من ان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها و ما افاده معلم الفلاسفة من ان ماهو ولم فى كثير من الاشياء واحد؛ ان الحد الكامل لكل وجود بما هو وجود بل لكل شى انما هو الواجب تعالى شانه و انه اصل كل شى ومقومه فتدبر وان تفريع نفى البرهان على نفى الحد فى كلام صدر

متألهة الاسلام والمصنف قدس سرها صحيح فی خصوص الوجود علی تقدير ومطلقاعلی تقدير آخر وانه علی الاول يمكن حمل كثير من الاشياء الواقع فی كلام المعلم علی الوجود بخصوصه ايضا نظراً الی ان الماهية قليلة الرتبة بالنسبة اليه بل كونهالاشيئاً محضا بالنظر اليه فتدبر.

هذا انما هوفی برهان اللم واما برهان الان فالمطابق مع قواعد القوم ان كل ماله معلول واثر وهوغير بين الوجود والعلية يمكن ان يقام عليه برهان من ناحية معلوله واثره ولكن الذين يجعلون مرجع العلية الی التطور والتشأن ويجعلون ظهور العلة منشاء لظهور المعلول بدون العكس ويكون لسان حالهم اولم يكف بربك انه علی كل شیء شهيد اومتی غبت حتی تحتاج الی دليل يدل عليك ينكرون ان يعرف علة العلل ببرهان الان ويكون غيره معرفاً ومبيناً له لأن الظلمة لاتصير دليلا علی النور ولا الظل علی الحرور ويقولون :

آفتاب آمد دليل آفتاب — گر دليلت بايد از وی رو متاب

فافهم وتبصر .

قوله (قده) بانه ترتيب الخ (ص ٣٧)

انما عدل عن تطبيق ما افاده علی تعريف البعض للفكر بانه ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول لان التعريف المذكور مع اشتماله مشتمل علی العلل الاربع فهوانسب بمرامه فی المقام من تعريف البعض .

قوله (قده) ان هذه النفس الخ (ص٣٨)

مقول لقول الجمهور

قوله (قده) وليس كذلك (ص ٣٨)

لان الفكر عند محققی الحكماء حركة النفس فی الصور المعقولة نعم لما كان ادراكات النفس للصور العقلية والكليات بعد الكثرة بمعونة ادراك الجزئيات و انتزاع تلك الكليات عنهابالوجه الذی نمی اليه سابقاولايكون هذا الا بشركة المتخيلة فسموها لذلك بالمتفكرة ايضاً تسمية الالة باسم ذيها اومن جهة كونها من مراتب النفس ودرجاتها

والا فالمفكر اى المتحرك فى الصور العقلية انما هـو النفس من جهة قوتها العاقلة و من حيث كونها مدركة للكليات ،

قوله (قده) او منتهية الخ (ص ٣٨)

وذلك للزوم الدور اوالتسلسل على تقدير عدم الانتهاء

قوله (قده) فى الاقطار الثلثة (ص٣٨)

التقييد بالثلثة لاخراج الزيادة فى بعض الاقطار كما فى حـال السمن سيما فى غير سن النمو .

قوله (قده) الاجزاء الاصلية (ص ٣٨)

وهى المكونة من المنيين بناء على تحقق المنى الانثى و ليس المراد ان النامية تزيد فى الاصلية مثل العظام والعروق والاعضاء الرئيسة وغيرها فقط بل لاخراج الازديادفى غير الاصلية فقط

قوله (قده) على التناسب الطبيعى الخ (ص ٣٨)

لاخراج بعض الامراض

قوله (قده) تقسيم الحد بنحو آخر (ص٣٨)

اى غير ما اشير اليه سابقا من تقسيم الحد الى التام والناقص والحد الحقيقى والاسمى وما يقابل الرسم وما يعمه .

قله (قده) او فان الخ (ص ٣٩)

اى او متعلق بقولنا فان على العلة

قوله (قده) يعترى الخ (ص ٣٩)

اى يعترى على القلب المراد بدم القلب هوالدم الذى يكون فى الدهليز الايسر من القلب .

قوله (قده) كما ان علتها الخ (ص ٣٩)

اى علة الارادة

قوله (قده) فان العاملة الخ (ص ٣٩)

اى كتحيثة المعلول بالنسبة الى العلة بوجه فان هذه المراتب و ان كانت مختلفة

من جهة ان بعضها من مراتب القوة العلامة الدراكة و بعضها من مراتب القـوة العمالة الفعالة الا انها كلها درجات النفس الرفيعة الدرجات ومقامات لذاتها البسيطة النـورية ومن مراتبها النزولية والصعودية والنسبة بينها طولية لاعرضية .

قوله (قده) لاعلل لها بالذات (ص ٤٠)

الاول باعتبار الامور العدمية حيث انها لعدميتها دون المعلولية والمجعولية ولا علة لها من جهة انها لاحظ لها من التحقق بالذات فعلى مذاق من ينفي عنها العلية والمعلولية مطلقا كما هو مذاق امام الاشراقيين فليس لها علة اصلا واما على مذاق من يقول بالعلية والمعلولية فيها من جهة ان لها حظا من التحقق باعتبار اضافتها الى الوجودات و الملكات فاتصافهـا بهما ايضا يكون بالعرض ومن جهة تلك الاضافة فعلى التقديرين يصدق انها لاعلة لها بالذات والثانى باعتبار الامور الاعتبارية حيث ان وجودها لما كان باعتبار موضوعاتها اى وجود حيثية فى الموضوعات تكون منشاء لانتزاعها فكذلك انتسابها الى العلة ايضا يكون بعرض انتساب الموضوعات وحاجتها اليها لا بالذات ومن حيث انفسها والتمثيل بالنقطة من جهة عدميتها اى من جهة كونها نفاد الخط لا من جهة كونها قابلة للاشارة الحسية فانها من هذه الجهة وجودية لاعدمية ويمكن ان يكون الاول راجعا الى الامور الاعتبارية فيكـون المراد انها لاعلل لها سوى اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ والثانى راجعا الى الامور العدمية من جهة ان لها حظا من التحقق من جهة الاضافة الى الملكات او من جهة قيامها بالموضوعات اى الموضوع الذى له شانية الاتصاف بالملكات اذ ليست هى اعدام محضة مطلقة بل عدم شئى عن شئى من شانه الاتصاف بذلك الشى والفرق بـين التعبيرين ان الاول ناظر الى نفى العلة الذاتية عنها مطلقا والثانى الى اثباتها لها بالعرض

قوله (قده) اى حدية الحد (ص ٤٠)

انما فسره بذلك لان ثبوت اجزاء الحد للمحدود كالجوهرية للنفس مثلا انمـا يكون بالبرهان لاغير .

قوله (قده) فلابد الخ (ص ٤٠)

بناء على ان يكون الاستدلال والبرهان بطريق الشكل الاول و انما اقتصر عليـه لكونه هو الاصل فى باب البرهان ولانه لايمكن ان يكتسب الحد بالبرهان لو فرضنا جوازه

الابقياس من الضرب الاول من الشكل الاول من جهة لزوم كون النتيجة كلية وان ينعكس الاصغر المحدود والاكبر الحد كل واحد منهما على الاخر وان يتساوياً .

قوله (قده) كما قلنا الخ (ص ٤٠)

اى كما بينا تلك الشقوق تفصيلا بقولنا اذلاالخ .

قوله (قده) وان كان الخ (ص ٤٠)

الاولى بحسب الظاهر ان يقول بل كان التغاير كما لايخفى ولكنه اتى بهذه العبارة للاشارة الى لزوم هذا القدر من المخالفة فى تحقق المصادرة على المطلوب الاول فرقا بينه وبين اخذ الشى فى تعريف نفسه وجعله حدا لنفسه وبعبارة اخرى لما فرض وجود الحدين هنا فتحقق مغايرة ماولو فى العبارة فقط لازم قطعا فى ثبوت الاثنينية و الالزم خلاف الفرض بداهة .

قوله (قده) لان الحد والمحدود متساويان الخ (ص ٤١)

قد مر بيان ذلك سابقا

قوله (قده) فالامر ذاهب الى غير النهاية الخ (ص ٤١)

وذلك تسلسل مستحيل لمكان الترتب والاجتماع من جهة ان ثبوت كل وسط يتوقف على ثبوت الوسط الذى قبله والحد يجب اجتماعه مع المحدود تصورا مع انه على تقدير عدم الانتهاء لايمكن تصور المحدود اصلا ولانا ننقل الكلام الى مجموع هذه الامور الغير المتناهية وكيفية ثبوتها للمحدود و انما لم يذكر المصادرة على المطا ب لانه على خلاف الفرض حقيقة ولان مفسدته تعرف من مفسدة الدور .

قوله (قده) واكتسب بوجه الخ (ص ٤١)

كالتركيب ونحوه

قوله (قده) فلم لايكتسب الخ (ص ٤١)

اى كلامنا ليس فى الحد الخاص بل فى الحد المطلق بما هو حد فاذا فرض اكتساب حد ما بما هو حد بغير البرهان فثبت امكان اكتساب مطلق الحد به .

قوله (قده) على انه لايجوز الخ (ص ٤١)

لماكان هنا مظنة ايراد وسؤال و هو انه لوفرض امكان ثبوت حدين تامين لمحدود واحد فلم لايجوز ان يكون اكتساب كلواحد منهما بوجه اخر غير الوجه الذى يكتسب به الاول من حيث هو حد خاص مخالف للحد الاخر قولكم فكيف الخ قلنا مدعاكم عدم جواز اكتساب الحد بما حد من البرهان و تسليمنا لجواز اكتساب كلواحد من الحدين بطريق آخر لايثبت ما ادعيتموه فاورد قده هذاالكلام لدفع مظنة ذاك السؤال وتقرير الجواب هو ان ماذكرناه كان على سبيل المماشاة معكم والافتعدد الحد للمحدود الواحد مما لايمكن اصلا ويمكن ان يكون هذا الكلام لبيان وجه آخر لامتناع تكرر الحد والفرق بينه وبين الاول غناء ذاك الوجه عن مؤنة التمسك بالدور والتسلسل بخلاف الاول فتدبر

قوله (قده) قلت المراد الخ ص ٤١

اقول يرد عليه ان المراد اوكان ماافاده قده لقال الشيخ فكيف صار ما هو خارج عن ذات الشى وحقيقته ومحمول عليه بالحمل الشايع ذاتياله و محمولا عليه بالحمل الاولى الذاتى وايضا الذاتى انما يكون بين الثبوت لذى الذاتى اوكان الشى متصورا بالكنه واذا كان كذلك كان حده معلوما غير محتاج الى الاكتساب وكذا معلمية العرضى لاربط له بماهو الكلام فيه فانه من حيث الوجود والثبوت لامن حيث التصور والادراك فالحق فى الجواب ان يقال ان مراد الشيخ قده ان الوسط يجب ان يكون ثبوته للاصغر معلوما اما بذاته او بتوسط امر اخر حتى يمكن ان يستدل به على ثبوته للاكبر و لما كان الوسط فى المقام وسطا لاثبات حدية الاكبر للاصغر فيجب ان يكون حدية الاوسط اعرف وهذا مما لايمكن فى العرضى اصلا وهذا ايضا مراد المصنف قده الاانه عبر بذلك لفرض فيه و بوجه اخر الوسط لوكان عرضياً والاكبر ذاتيا يكون ثبوت الاكبر للاصغر اوضح من ثبوته للاوسط مع ان المفروض ان الامر بالعكس و ايضا لو جعل المراد من قولك كل انسان ضاحك وكل ضاحك حيوان ناطق الضاحك بما هو ضاحك فكاذب او بما هو انسان فقد صار الثبوت للانسان اعرف من ثبوته للضاحك فتدبر .

قوله والذاتى لا يعلل الخ (ص٤٣)

اى بعلة و راء علة الذات لوكانت الذات معلولة ولا يعلل مطلقا لولم يكن معلولة و بعبارة اخرى ثبوتها و حملها غير محتاج الى علة بل معلولية الذات بعين معلولية ذاتيها للعلة الجاعلة اياها و معللية العرضى ايضا انما تكون بمعنى الانبعاث عن الذات او علة اخرى جاعلة لكمالات الذات

« فى عدم اكتساب الحد بالضد والقسمة والاستقراء »

قوله (قده) وايضا لايكتسب الخ (ص ٤٢)

اى لايكتسب نفس الحد اوحدية الحد بان يقال المفهوم الكذائى حد لما هوضد لذلك الشى فضد ذلك المفهوم ايضا حد لذلك الشى او يقال هذا الشى يحد بكذا فضده يحد بضد كذا اويقال لماكان المحدود ضد ذلك الشى فضد حد ذلك الشى حد ذلك الذى يراد حده .

قوله (قده) فانه دور الخ (ص٤٣)

هذا بناء على كسب حد مطلق الضد من حد ضده اذلا خصوصية تقتضى الترجيح والتخصيص فكما ان الشى يكتسب حده من حد ضده فكذا ضده يكتسب حده من حده وسيشير اليه المصنف بقوله اذالمفروض ان الحد مجهول بعد (اه) .

قوله (قده) انه تعريف الخ (ص٤٣)

اذ الضدان فى حد المعرفة والجهالة سواء ومتساويان بماهما ضدان .

قوله (قده) على انه الخ (ص٤٣)

فان الصور الجوهرية لاضد لها بناء على اخذ الموضوع فى حد الضدين وكذا الموجودات المفارقة عن المواد مطلقا لاضد لها اصلا .

قوله (قده) هذا ظاهره الخ (ص٤٣)

اى هذا الذى ذكرناه انما هوظاهر كلام الشيخ ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان الحد مطلقا مجهولا وليست حقيقة السواد الذى هوضد للبياض معلومة لنا وكذا حقيقة البياض ايضا مجهولة فكون المفرق لنور البصر حدا للسواد و ضده حد البياض ايضا من المحتمل وبالجملة المفروض ان الحد مطلقا مجهول بعد، وانه يصير معلوما

بالاكتساب من طريق الضد نحينئذ لم يصر معلوما لنا واقعا ان السواد يحد بكـذا قبل معرفة ان البياض يحد بكذا حتى يؤخذ حد البياض مثلا من حدالسواد او بالعكس فكما انه يمكن ان يجعل المفرق حد للبياض يمكن ان يجعل حدالضده ايضا ثمان قلت فما معنى ما اشتهر من انه تعرف الاشياء باضدادها و مقابلاتها قلت مايذكر في المقـام انما هو بحسب الحقيقة وبحسب كتاب البرهان وماقيل انما هو بحسب المشهور و في كتـاب الجدل كما ذكر في الشفا وايضا ليس المراد من هذا الكلام ان معرفـة الاشياء مطلـقا بحدودها ورسومها انما تكون من سبيل معرفة المقابل والضد اذقد عرفت بطـلان هذا بما لا مزيد عليه بل المراد ان من طرق معرفة الشي بحده او برسمه؛ معرفته بمعرفة رسم ضده او حده بان يكون حدالضد معلوما مفروغا عنه فيقصد معرفة الضد المجهول بحـد ضده مثل ان يعلم ان السواد ضد للبياض وان السواد محدود بكذا فيعرف ان البيـاض محدود بضد مايحد به السواد. وبالجملة المراد من هذا الكلام ان في معرفة حدالضـد اعانة على معرفة الشي لوكان له مقابل وهذا نظير مايقال النعمـة او الشيء اذا فقـدت عرفت اواذا فقد عرف اوان في معرفة ضد الشي نوع معرفة بالشي ولو بالرسم او بوجـه مـا ، وسر ذلك انا اذا عرفنا الشي الذى له مقابل او ضد علمنا اجمالا ان صورة ذلـك الشي وفصله الذى هو تمام حقيقته مباين ومقابل لفصل ضده و صورته لان مرجع التضاد انما هو الى الفصول لوجوب اشتراك الضدين في الجنس القريب وكذلـك اثره الذاتـي مباين للاثر الذاتي لضده فنتمكن حينئذ من تعريف ضده بالمعرفة الحدية او الرسمية بجعل ضد فصل الشي المعلوم فصلا لضده او نعرفه باتصافه بضد اثر ضده و قد يقال ان مـا ذكر انما هو في الامور المحسوسة فان الحاسة مادامت ممنوة بادراك ملائمها او بادراك الشي غير مستشعرة بفقده وان الاثار الموجودة منسوبة اليه فاذاً فقد عرفت ان الاثار السابقة كانت مستندة اليه فتامل.

قوله (قده) وايضا ان وضعت الخ (ص٤٣)

اى لو وضعت ان الحد الذى يعلم بالاستقراء اما ان يكون اولاحداً للنوع او يكون اولاحداً للجزئيات لاجاز ان يكون اولاحداً للجزئيات لان الجزئيات مختلفة ولا يمـكن

ان يكون الاختلاف بالذاتيات ولوكان بهافالمنقول الى النوع لايكون اكثر من واحد مع ان الحد الذى للجزئى لوفرض وحدته مع تعدد الجزئيات ان وضع كونه حدامن اجل حمله على الافراد فالحمل اعم من ان يكون ذاتيا او حملا عرضيا فكيف ينقل الى النوع بعنوان كونه حداً له اذحمل الحد على المحدود يجب ان يكون من قبيل حمل الذاتي ، قال فى الشفا فنقول ايضا الحد لايصطاد بالاستقراء و قد تبين هذا لك من ان الاستقراء الحقيقى هو من الجزئيات المحسوسة وهذا لاحدود لهاعلى ما اوضحناه والثانى انه ان استقرى منهاقول على انه حدفان ذلك القول اما ان يوجد على انه حد لكل واحد من الاشخاص فنقل على انه حداً لكلى كما اذا وجد حكم فى الجزئيات نقل الى الكلى او على انه حد لنوع الاشخاص ولايمكن ان يكون حداً لكل واحد من الجزئيات فانه يعرض من ذلك محالان احدهما انه لوكان لكل واحد منهما حد يخصه لكان لايشاركه فيه الاخر وكان لايمكن ان ينقل الى النوع كله اوينقل اليه حدود كثيرة مختلفة و الثانى ان الحد الخاص بكل واحد لوكان من الامور الذاتية فلا يمكن ان يكون من الذاتيات التى يشترك فيها بل بالعوارض التى عسى ان تخص جملة منها شخصا واحدا كما علم فى ايساغوجى والعوارض غير داخلة فى ماهية الشى فقد بطل اذن قسم واحد من هذا الاستقراء وبقى انه انما يستقرى على انه حد لنوع الاشخاص وليس شى من الاشخاص يدل على وجود معنى فيه على انه حد لنوعه الاان يعرف نوعه اولا ويعرف الحد له فيكون الاستقراء باطلا الخ ، فما افاده المصنف يمكن ان يكون اشارة الى ما افاده الشيخ اوعلى ما ذكرناه فتأمل .

قوله (قده) وهى الاشخاص المحدود الخ (ص ٤٣)

لماكان مرجع الضمير اشخاص الحد والمقصود النظر فى اشخاص المحدود افاد (قده) ان اشخاص الحد لماكانت هى اشخاص المحدود فلاضير فى جعل مرجع الضمير اشخاص الحد مع كون المقصود اشخاص المحدود .

قوله (قده) تميز ان الخ (ص ٤٣)

وهو ساوت اى فقيما رتب كل ما وجد مساويا للمحدود حملا ومعنا فهو حد الخ

والمراد من تساوى الحمل حمل الحد على المحدود كليا وبالعكس والمراد من التساوى ما اشار اليه بقوله والمفهوم مهية الا بالاجمال والتفصيل .

قوله (قده) اذ المقصود الخ (ص ٤٣)

ومعلوم ان جميع ذاتيات الشى لايباين الشى بالمعنى اللهم الابالاجمال والتفصيل الغير الضائر بالاتحاد .

قوله (قده) ان الحدود حسب الوجود الخ (ص ٤٣)

المراد من هذا الكلام امران احدهما ان الحد الحقيقى انما يكون للشى الموجود وان المعدوم لايحد بالحد الحقيقى كما مر شرح ذلك سابقا الثانى ان الحد الحقيقى انما يكون بصورة عقلية مساوية لصورة خارجية موجودة بمعنى انه يجب ان يشمل على جميع مقومات الشى الموجود بحيث لايشذ عنه معنى اصلا ولايمكن ان يقتصر فيه على التميز فقط وفي هذا اشارة بل دلالة على اصالة الوجود واعتبارية المهية فتأمل ، وليس المراد منه ان الحد انما هو بازاء الوجود من حيث هو وجود اذ الوجود بما هو وجود لاحد له اصلا كما مر حديث ذلك .

قوله (قده) قد تحكى المهية الخ (ص ٤٤)

اى المهية الموجوده لا المهية من حيث هى هى .

قوله (قده) ان يقوم الحد فى النفس الخ (ص ٤٤)

اما بالقيام الحلولى بناء على مذاقه او بالقيام الصدورى او بنحو الاتحاد كما هو مذهب آل الحق والحقيقة .

قوله (قده) فيح يعرض الخ (ص ٤٤)

اى المقصود الحقيقى من التحديد ليس هو ان يميز المحدود حتى يقتصر على كل ما يحصل به التميز بل تحصيل صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ولكن التميز مقصود ثانوى يتبع المقصود الاولى فى الحصول .

قوله (قده) ولذلك فلاحد بالحقيقة الخ (ص ٤٤)

اما تفريع على قوله والحد عنوان للذات انتهى اذ الذات والحقيقه لاتطلقان على

المعدوم اوعلى قوله فيجب ان يقوم الحدفى النفس انتهى .

قوله (قده) قلب ماء الشارحة الخ (ص ٤٤)

اى قلب مطلب ماء الشارحة الى مطلب ما الحقيقية اوقلب السؤال اوتغييره الى سؤال اخر والمراد بالقلب ليس الانقلاب المستحيل بل من قبيل تبديل الناقص الى الكامل لحصول شرط اوتحقق كمال كان فاقداله .

قوله (قده) وما يليها الخ (ص ٤٤)

وهومقام العنصرية .

قوله (قده) اذالطبيعة الخ (ص ٤٤)

اشارة الى قاعدة امكان الاخس .

قوله (قده) ذوالصورة الخ (ص ٤٥)

وهوعندكونه فى مقام المنوية اوالامشاج والاخلاط اوعند ظهوره فى مقام الاغذية المنتهية الى المتغذى .

قوله (قده) وان ادراج العنصرية الخ (ص ٤٥)

(ان قلت) لوكان الامركما ذكره (قده) لزم ان يزاد فى سلسلة اجناس الانسان جنسان اخران وهما ذو صورة عنصرية وذو صورة معدنية لان التعريف المذكور مبنى على ما ذهب اليه ائمة الحكمة من حصرالاجناس الانسانية و فصولها البعيدة والقريبة فيما ذكرمع ان ذينك الامرين مما لايمكن حملهما على الانسان لان الصورة العنصرية والمعدنية تكونان بشرط لابالنسبة الى الانسان والجنس والفصل يجب كونهما لابشرط، لابشرط لا (قلت) لعل عدم ذكرهم لها فى سلسلة الاجناس الانسانية من جهة ادراجهم اياهما فى الجسم المطلق وهذا مما لاضير فيه فى مقام تحصيل الاجناس والفصول واما فى مقام بيان حد الشى والصورة المساوية لوجوده فلا ينبغى القناعة بذكر معانى الشى وذاتياته على سبيل الاجمال لمنافاته للغرض من التحديد كما اشار اليه (قده) واما كون الصورة العنصرية والمعدنية بشرط لابالنسبة الى الانسان فلايستلزم ان يكون ذوالصورة العنصرية والمعدنية كذلك كما ان كون النفس النباتية بشرط لابالنسبة اليه لايستلزم ان

يكون ذوالنفس النباتية كذلك فتأمل .

« فى القضايا »

قوله (قده) للصدق الخ (ص٣٥)

تفسير الصدق والكذب بما ذكر لدفع الدور الموردعلى تعريف الخبر بمايحتمل الصدق والكذب من جهة تعريف الصدق ومقابله بالخبر المطابق وغير المطابق والدفع بما اشار اليه من ان المراد بالصدق والكذب الموردين فى تعريف الخبر بمعنى المطابقية واللا مطابقية لا بالمعنى المذكور

قوله (قده) والكذب الخ (ص٣٥)

الوا والجامعة هنا بمعنى اوالقاسمة فلا يردان احتمال الامرين ممالايمكن قط و بالجملة معنى هذا الكلام انه من حيث هوهو قابل للامرين وانكان ما يتصف به فعلا و احدامنهما

قوله (قده) وطار الخ (ص٣٥)

اشارة الى الاشكال بجمع التعريف حيث انه لايشمل خبر المخبر الصادق و مالا يحتمل الكذب من القضايا البديهية ومحصل الجواب ان المراد احتمال الخبر لهما من حيث الذات اى من حيث هو خبر مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه .

وكل منهما الخ (ص ٣٥)

اى يناسب انيكون معنى القضية المرادفة للعقل فلا يرد ان المناسبة لا تقتضى الترادف .

قوله (قده) اى اطلاق الخ (ص ٣٥)

مراده (قده) ان البساطة هنا ليست بمعناها الحقيقى حيث ان التركيب المنافى للبساطة الحقيقية الذاتية من مقومات القضية مطلقا بل المراد منها البساطة النسبية الاضافية اى من جهة عدم الانحلال الى قضيتين وعدم التركب منهما

قوله (قده) فبهذا المصراع الخ (ص٣٥)

فان فى قوله تعليق اشارة الى وجه تسمية المتصلة و فى قوله عناد الى التسمية بالمنفصلة

قوله (قده) الى قضيتين الخ (ص ٤٦)

وذلك لان التاليف الاولى انما يكون بين المفردات وهو فى الحملية والثانى انما يكون بين القضايا وهو يكون فى الشرطية ولكنهما خرجا بادات الاتصال والانفصال عن التمام ويسمى الذى يقرن به حرف الشرط مقدما لتقدمه وضعا وطبعا والثانى تاليا لتاخره عن الاول كك وتلوه له.

قوله (قده) ولايخفى امثلتها الخ (ص ٤٦)

مثال الاول انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتسمى هذه بالشرطية البسيطة ومثال ماتركب من متصلتين: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كان النهار معدوما كانت الشمس غيرطالعة. وماتركب من منفصلتين: كلماكان العدد امازوجا اوفردا فالكواكب امازوج اوفرد. وما تركب من حملية ومتصلة والحملية مقدم: كلماكان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلماكانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما تركب منهما و المتصلة مقدم كعكس المثل المذكور وما يتركب من حملية ومنفصلة والحملية مقدم كلماكان هذا عددا فهوا مازوج اوفرد ومايتركب منهما والحملية مقدم كعكس هذا وما يتركب من متصلة ومنفصلة والاولى مقدم كلماكانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاماان لايكون الشمس طالعة واما انلا يكون النهار موجودا وما يتركب من المنفصلة والمتصلة والمنفصلة مقدم كعكس هذا المثال واما امثلة المنفصلة: واولها مايتركب من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وما يتركب من متصلتين اما ان يكون انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود واماان لايكون انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومايتركب من منفصلتين: اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واماان لايكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومايتركب من حملية ومتصلة اما ان لايكون طلوع الشمس علة لوجود النهار و امـا ان يكون كلماكانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتركب من حملية ومنفصلة اما ان لا يكون هذا عددا واما ان يكون اما زوجا اوفردا وما يتركب من متصلة ومنفصلة اماان يكون انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون

النهار موجوداً واعلم انه قد يتضاعف التركيب من الشرطيات المتصلة والمنفصلة مرة بعد اخرى وما افاده المصنف لايشمل جميع ذلك كما لايخفى اذالمراد بيان اقل مايحصل به التركيب والسرفى ان اقسام المتصلة تسعة واقسام المنفصلة ستة تميز مقدمها عن تاليها بالطبع بخلاف المنفصلة

قوله (قده) لزومية (ص ٤٦)

مثل قولنا انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود

قوله (قده) اتفاقية (ص ٤٦)

مثل قولنا انكان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

قوله (قده) فمنع جمع الخ (ص ٤٦)

اقول ماذكره قده يسمى بمنع الجمع والخلو بالمعنى الاخص و قد يطلقان على مايحكم فيه بالتنافى فى الوضع سواء كانا متنافيين فى الرفع اولا وهكذا فى طرف التنافى فى الرفع ويسميان بمانعة الجمع والخلو بالمعنى الاعم لانهما بهذا المعنى يكونان اعم من الاول ومن الحقيقية ويسمى الاولى بالمركبة والثانية بالبسيطة كما ان الاتفاقية قد تفسر بامرين احدهما مايحكم فيها باجتماع المقدم والتالى على الصدق من غير ملازمة بينهما كقولنا كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا والثانى هى التى يحكم فيها بصدق التالى مطلقا سواء كان المقدم صادقا كهذا المثال اوكاذبا كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق والاول اخص من الثانى وهو المراد مماذكر فى الكتاب

قوله (قده) مثل الشى اما الخ (ص ٤٦)

اقول المنفصلة انكانت ذات جزئين فهما فى قوة النقيضين مثل المثال الثانى فلا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما وانكانت ذات اجزاء كما فى المثال الاول فلا يجوز الاجتماع بين جزئين منها مطلقا ولكن يجوز ارتفاع جزئين منها ولا يجوز ارتفاع جميعها

قوله (قده) والممكن الخ (ص ٤٦)

ان قلت المثالان الاخير ان من قبيل المنفصلة الحقيقية اذلا يجوز ارتفاع الجزئين وهو ظاهر ولا اجتماعهما والا لزم جواز صيرورة الشى الواحد جوهراً و عرضا وكليا و

جزئيا بل المثل الاول كذلك عند التحقيق قلت مراده (قده) جواز اجتماعهما فى مطلق الممكن و طبيعته لافى الممكن الواحد والمفهوم الواحد فتامل، اوالمراد اجتماعهما فى كليات الجواهر فانها جواهر فانها جواهر ذهنية واعراض خارجية فكذا المفهومات الكلية الحاصلة فى النفس بناء على مذاق القوم فانها جزئية من حيث قيامها بالنفس الشخصية وكلية من حيث عدم امتناع فرض صدقها على الكثرة و بالجملة الجوهر والعرض والكلى والجزئى مما يجوز اجتماعهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف الحمل و نحو ذلك مما قيل فى مبحث الوجود الذهنى وهذا بخلاف مثل الواجب بالذات والواجب بالغير و ان امكن اجتماعهما فى مطلق الوجود ولكن الشى الواحد ممالا يمكن اتصافه بهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف نحوى الحمل فتدبر

« فى اقسام الحملية بحسب الموضوع »

قوله (قده) وهذا كما ان الحركة تنقسم الخ (ص ٤٧)

انما شبه تقسيم القضية الحملية الى الاقسام الاربعة بتقسيم الحركة للاشارة الى الحركة الجوهرية وان الحركات الذهنية فى المدركات العقلية الانسانية بمنزلة الحركة الذاتية التحولية للمدرك الذى هى النفس الانسانية المسافرة دائما من اقليم المادة وموطن الدثور والزوال الى دار العقل و نشأة التجرد والارسال فكما انها تنقسم باعتبار ما ذكر الى كذا وكذا وكذا تلك الحركات تنقسم باعتبار المذكورات الى كذا ثم التقسيم باعتبار الموضوع والمحمول نظير الانقسام بحسب الفاعل وباعتبار الجهات نظير الانقسام بحسب الوقت وباعتبار المحمول نظير الانقسام بحسب ما فيه الحركة كذا قيل فتامل فيه

قوله (قده) بمنزلة ضع الخ (ص ٤٧)

قيل اى بمنزلة ضع امر من ضاع او بمنزلة ضع امر من وضع يضع

قوله (قده) فلايكون ايطاء الخ (ص ٤٧)

الايطاء هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء والسر فى عدم الايطاء ان المراد فى الاول معنى يكون وفى هذه لفظه مع انه لواريد به فى كل واحد من المصراعين معناه لم يكن الايطاء نظراً الى اقتران انه فى احدهما بكلمة قد

قوله (قده) فدائماً اوله اما حرف زائد الخ (ص ٤٨)

اى حرف الفاء فى الكلمة الاولى من المصراع الثانى من قولنا فدائما اما حرف

زائد واما امر من وفى يفى ف

قوله (قده) ثم ان كسر المثلثة الخ (ص٤٨)

اى كسر الثاء المثلثة من قولنا او ما ثله بان يكون اسم فاعل بحذف الميم الاول مخفف مماثل اولى من فتحها بان يكون فعل ماض لانه على تقدير الكسر يجانس كسر الصاد من المنفصلة

« فى لمية عدم اعتبار الشخصية فى العلوم »

قوله (قده) ثلاثعباء الخ (ص ٤٨)

وذلك لان النفس فى ادراك الكليات بعد الكثرة تحتاج الى مشاهدة الجزئيات حتى تنتزع منها الكليات اوتنتقل الى ديار المرسلات فيكون ادراكانها ذريعة اليهافتدبر.

قوله (قده) بنحو الاعداد الخ (ص ٤٨)

اى احتياجها فى الابتداء ايضا اليها انما يكون بنحو الاعداد لا بنحو الافادة اذليس لما بالقوة مدخلية فى افادة الوجود اصلا واما فى الانتهاء فادراكها اياها انما يكون بنحو الاتحاد او بنحو الخلاقية بحول الله وقوته فهى مستكفية فى ادراكها بذاتها وباطن ذاتها فلاتحتاج الى علة اعدادية اصلا فتدبر .

قوله (قده) فداوم الخ (ص ٤٨)

بالسفر من الخلق الى الحق والنيل بالتمكين بعد التلوين والفناء فى الله والبقاء به وفى التعبير بالمراودة اشارة الى كون النفس مادة قابلة لافاضات المجردات العقلية والعقول القدسية الكلية وانها عاشقة اياها لكونها مقوم ذاتها وتمام حقيقتها .

قوله (قده) سيما الكليات الخ (ص ٤٨)

و هى القواهر الاعلون والمثل النورية الافلاطونية والمراد من عالم الذكر الحكيم هو عالم الجبروت الاعلى والاسفل سمى بذلك لكونه عالم الذكر الذاتى و مبدء الحيوات الذاتية الالهية التى انطق الله بها كل شئ وهو حضرت الحكمة الحقيقية التى هى العلم بحقايق الأشياء لكونها حقيقة كل شئ وصورته التى بها هو هو بالفعل لكون بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها و يمكن ان يكون المراد بها الاعيان الثابتة والصور العلمية الالهية فيكون المراد بعالم الذكر الحكيم نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدية

فهو عالم الذكر الحكيم لان علم الحق بمعلولاته بعين علمه بذاته المقدسة الوجوبية التى هى الذكر الحق والحكيم المطلق ونشأة الاعيان الثابتة ايضا نشأة الحكمة الحقيقية المطلقة والذكر الىآيات الصريح الحق فتدبر .

قوله (قده) واذا استتبع الخ (ص ٤٨)

كانه دفع دخل مقدر تقديره ان ماقيل ان الكلى لاينال الجزئى غيرمسلم لانك قد سلمت ان الكلى ينال الكلى ويستتبعه وهذا تسليم منك بانه ينال الجزئى ايضا لانه اذا استتبع تعقل كلى تعقل كلى اخر استتبع احكام جزئياته بالضرورة ، فاجاب (قده) بقوله ولكن الخ وحاصل الجواب ان الذى يناله الكلى ايضا فيهذه الصورة انما هو الكلى لا الجزئى بما هو جزئى .

قوله (قده) فى سياحة الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى نهاية سير النفس وهى الاتحاد مع العقول الفعالة والثانى الى بداية سيرها وهى مشاهدة ارباب الانواع عن بعد ، اوالاولى اشارة الى ادراكها للمفاهيم الكلية التى هى قنطرة الحقيقة الى الكليات الوجودية والثانية الى ادراكها للكليات الوجودية والمراد من دوسها اقتطاف اثمارها الكلية .

قوله (قده) او كحباب الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى التوحيد الخاصى والثانى الى الاخصى .

قوله (قده) ووجد الله عنده الخ (ص ٤٩)

اى وجد الحقيقة الكلية التى هى اية نور الله الظاهر بكلشى عنده وفيهذا اشارة الى عدم خلوا للاشى من الشى وظهوره تعالى بكل شى بحكم وهو الذى فى السماء الله.

قوله (قده) فوفاه حسابه الخ (ص ٤٩)

اى وفاه حسابه من حيث حمله للامانة الالهية الوجودية ورده تلك الامانه الى اهلها اوانهاه الى غايته الكمالية التى هى المظهرية الوجودية للاسماء الحسنى الالهية .

قوله (قده) وفى الحقيقية الخ (ص ٤٩)

انما سميت بالحقيقية لانها اعتبار بحسب الحقيقة دون الخارج فكانه حقيقة القضية

المستعملة فى العلوم اولان الحكم فيها على الحقيقة النفس الامرية للشى ولانها معتبرة فى العلوم الحقيقية دون الخارجية والذهنية .

قوله (قده) والقوى الجسمانية الخ (ص ٥٠)

والادراك اما من باب التأثير والخلاقية كما عند ابناء الحقيقة او من باب التأثر والانفعال كما هو عند المشهور .

قوله (قده) والعقل الخ (ص ٥٠)

دليل اخر على عدم امكان لحاظ الافراد والجزئيات اى لو فرضنا ان القوى الجسمانية غير متناهية التأثير والتأثر فمع ذلك لايمكن ملاحظة الافراد الجزئية لان العقل انما يلاحظ الكلى دون الجزئى لان المراد بالقوة هنا مبدء الاثر وبالجسمانية ما تحل فى الجسم او تتعلق به فيشمل العقل الانسانى ايضا ويمكن ان يكون الاول دليلا على عدم اقتدار القوى على ادراك الجزئيات الغير المتناهية والثانية على عدم مشاهدة القوة العقلية اياها تفصيلا و دفعة وفى التعبير بالملاحظة اشارة الى ان ادراك العقل للصور العقلية انما هو بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد او بالايصال بالعقول الفعالة المرسلة وانما ذكر هذا الدليل لئلا يقال ان عدم ادراك القوى للامور الغير المتناهية مسلم واما ادراك العقل فليس بمسلم سيما على قدم النفس لان الاحاطة عليها دفعة لو سلم امتناعها

فلا نسلم امتناع احاطتها عليها تدريجا مع ان الادراك الدفعى لها ايضا غير مسلم امتناعه فى القوة العاقلة المحيطة بالمتناهى والغير المتناهى المشاهدة لكتاب الوجود ودفتر الكون بحيث لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فتامل .. ثم ان بعضهم قد قسم القضية التى يكون موضوعها كليا الى قسمين منها ما يحكم فيها على الطبيعة لا باعتبار عروض الكلية لها ويسميها بالطبيعية و منها ما يحكم فيها عليها باعتبار عروض الكلية لها و يسميها بالقضية العامة والقوم سموا الكل طبيعية لان الموضوع فى كليهما نفس الطبيعة الا انها فى احديهما مرسلة و فى الاخرى مقيدة بالعموم و بعضهم ادرجها فى المخصوصة و بعضهم فى المهملة و تفصيل الكلام مذكور فى المطولات ثم ان بينهم خلافا فى ان الحكم فى القضية الحقيقية هل هو على الافراد النفس الامرية او عليها و على الافراد

الفرضية اى مايكون صدق المحمول عليها بمجرد الفرض لا فى نفس الامر حتى يشمل الافراد الممكنة والممتنعة جميعا و تحقيق الحق يحتاج الى مجال واسع لا يتحمله هذا المختصر .

« اقسام الحملية بحسب المحمول »

قوله و العناية الخ (ص٥٠)

انما لم يذكر المصنف المنحرفات وهى الحملية التى تركب السور مع محمولها كقولنا الانسان بعض الحيوان او الانسان ليس كل الحيوان و كذالم يذكر المحرفات وهى ماقى قوة الشرطية تنحرف عن صيغها بحذف اداتها مثل « تكون الشمس طالعة و يكون النهار موجوداً » ونحو ذلك لعدم اشتهارها وعدم تداولها

قوله والعناية هنا الخ (ص٥٠)

اما لانها المشهور المتداول بينهم فى الاستعمال و اما لان الحكم بالحقيقة على ذات الموضوع والذى فى الذكر سواء كان وجوديا او عدميا هو وصف الموضوع و اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذات و اما المحمول فلما كان مفهومه و اختلافه بكونه وجوديا او عدميا يؤثر فى حال القضية فالمعتبر انما هو عدوله او تحصله كما فى شرح المطالع .

قوله وهذا قسم آخر الخ (ص٥١)

قد زاده المتاخرون كما فى شرح المطالع وغيره وسيجى تحقيقه فى كلام المصنف.

قوله والسلب عم الخ (ص٥١)

تحقيق ان السلب لا يقتضى وجود الموضوع والايجاب يقتضيه مع ان كل واحد منهما يحتاج الى تصور الموضوع والمحمول والتصور نحو من الوجود ما نقله فى الحاشية من صاحب الاسفار وحواشى المصنف قده على كلامه وحاصله ان مراد هم ان السلب بما هو سلب لا يقتضى وجود الموجود و ان اقتضاه بما هو حكم اوالمراد ان السلب لا يقتضى الوجود فى ظرف السلب لا فى ظرف الحكم والنسبة و فى المقام وجه آخر ذكره شارح المطالع وهو ان المراد ان السلب لا يقتضى الوجود حال ارتفاع المحمول لا حال الحكم بالارتفاع فتدبر

قوله لم يكن من باب الفصل الخ (ص٥٤)

الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك عطفها والمقام يكون على الاول من باب الـوصل و على الثانى لا يكون من هذا الباب لانه يكـون من قبيل عطف المفرد لا الجمـلة .

قوله لان الاعتناء فى العلوم الخ (ص٥٤)

اى لوقلنا ذهنية تبادر منها القضية الذهنية المقابلة للخارجية والحقيقيـة التى يكون الحكم فيها مقصورا على الافراد الذهنية مع ان تلك القضايا ليست بمعتبرة فى العلوم الحقيقية اذا الاعتناء فيها بالمعقول المطابق لما فى نفس الامـر اى المعقول من حقيقة الشى و ذاته لا بمطلق المعلوم الذهنى ويظهر من هذا وجه آخر لتسمية القضية الحقيقية بالحقيقية

« بعض اقسام الموجهات المهمة »

قوله (قده) لان الواجب الوجود الخ (ص٥٣)

دليل لقوله وصفاته اى انما عممنا انعقاد تلك القضية بالنسبة الى ذات الواجب و صفاته (علت آياته) لانه لوكانت القضية التى تنعقد فى صفات الواجب ضرورية غير ازلية لزم تحقق جهة امكانية فى ذاته المقدسة الوجوبية مع ان الواجب الوجود الخ ، ثم ان هذا الدليل بعينه يثبت عينية صفاته لذاته تعالى بضميمة انحصار الوجوب الذاتى فيه تعـالى لانها لوكانت زائدة على ذاته لكانت ممكنة مع الانحصار فيلزم عندالمسر تحقق جهـة امكانية فى ذاته تعالى لانتهاء صفاته الى ذاته فالمراد انها ازلية بعين ازلية الـذات الحقة الوجوبية لكونها عينها ثم ان لهم قاعدتين احديهما تلك القاعدة والاخرى انـه لاحالـة منتظرة مترقبة لذاته تعالى وهذه اعم من الاولى لاشتراك المجردات المرسلة العقلية معه تعالى فى هذه دون الاولى فتدبر .

قوله (قده) والدوام الخ (ص ٥٥)

قيل وهذا الفرق بينهما انما هو بحسب المفهوم واما بحسب التحقق فلافرق بينهما عند اهل الحقيقة لان الدوام لايتحقق بدون الضرورة كما حقق فى العلوم الحقيقية فتأمل .

قوله (قده) فالممكنة خارجة الخ (ص ٥٦)

اى ليس المراد بالوجودية مافى قبال السالبة حتى تشمل الممكنة بل المراد بها الموجهات التى الخ ، ثم انه افاد آية الله العلامة الحلى قدس سره فى الجوهر النضيد ان الحكم باعمية الدوام عن الضرورة انما يستقيم فى الجزئيات دون الكليات لانهما فيها يجريان مجرى واحد بمعنى ان كل حكم دائم فهو ضرورى لان الاتفاقيات يستحيل دوامها كلية واما فى الجزئيات فقد يفترقان بان يتفق لزيد ان يدوم فقره من غير ضرورة انتهى ، وقال بعض المحققين فى هذا المقام مامحصله ان الضرورة والدوام ان اعتبرا بحسب المفهوم فلا شك فى ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبرا بحسب المفهوم فلا شك فى ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبرا بحسب ماهو الامر فى نفسه فاما ان يراد من الضرورة الوجوب بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه فان بعض الممكنات دائم الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات واما ان يراد بها الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالغير او بالذات فهو والضرورة متساويان سواء كان فى الجزئيات اوفى الكليات لان الشى مالم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما بل الذى لايكون دائما لايوجد الامع هذا الوجود فقد بان ان الفرق بين الكليات والجزئيات ليس بجيد انتهى ما اردنا نقله..ولكن الحق ان المراد من الضرورة استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كان مبدء استيجابه نفس ذات الموضوع بذاته من دون مدخلية حيثية فيه اصلا اويكون بمدخلية حيثية تعليلية ناشئة عن العلة الجاعلة لذات الموضوع وحقيقته بعين جعل تلك الحقيقة وتأييسها ومن الدوام عدم الانفكاك سواء امتنع الانفكاك اولم يمتنع اصلا والضرورة بهذا المعنى اعم من الوجوب الذاتى ولكن الدوام فى الكليات لاينفك عن الضرورة ولوعند القائلين بالبخت والاتفاق والمنكرين لقاعدة الشى مالم يجب لم يوجد بخلافه فى الجزئيات فانه فيها ينفك عن الضرورة ولو بناء على هذا القول وانكار تلك القاعدة نعم بناء على ما نطقت به الضرورة اوقام عليه البرهان من مساوقة الوجود مع الضرورة لافرق بين الجزئيات والكليات فيما ذكر اصلا بل بناء على ذلك القول لايتصور الاتفاق فى نظام الوجود ودار التحقق جزئيها و كليها فتدبر ، ثم

ان بما افاده ينقطع عرق الشبهة را سالانه فسر الضرورة باستحالة الانفكاك عقلا اى بالنظر العقلى الغير المستند الى البرهان كذا قيل فتأمل .

« فى ارجاع الشيخ الاشراق الموجهات الى البتاتة »

قوله (قده) بتاتة الخ (ص ٥٧)

قيل عليه يجب ان يقال بتانة لانه من البت بمعنى القطع كما اعترف به ولكن يمكن ان يقال ان تاءه قلبت نونا للتجانس اوانه تابع الشيخ الاشراق ونقله عنه اوانه فعلان من البت كالرحمن من الرحم والغضبان من الغضب وامثال ذلك فتدبر .

قوله (قده) المطلقة الخ (ص ٥٨)

قد يراد بالمطلقة ماهو فى قبال الموجهة كما فهمه بعض تلامذة المعلم من كلماته ولكن المشهور ماذكره المصنف فتدبر .

قوله (قده) والجهة وان تصر الخ (ص ٥٨)

وهو ملاحظتها اجزاء المحمول اوملاحظتها فى العقل لابماهى جهة بل بماهى مفهوم من المفاهيم وشى من الاشياء اى ملحوظة بذاتها .

قوله قده ومطاوبة الخ (ص ٥٨)

اى بهل البسيط لانها جهة الوجود فلايسئل عنها بهل التى المسئول عنه بها هو الوجود ولا بهل المركب لان المسئول عنه بها ثبوت شى لشى وهى جهة الثبوت فليس من سنخ الوجود والثبوت حتى يسئل بها عنها فيصير من مسائل العلم ومحمولاته

« فى التناقض »

قوله قده نقيض كلشى الخ (ص ٥٩)

فى هذا المقام كلام نقلوه عن الاسفار فى مبحث «الواحد لايصدر» من الالهيات

قوله قده وهو فى مادة الامكان الخ (ص ٦١)

اى جواز الاجتماع على الكذب دون الصدق انما هوفى مادة الامكان دون مادة الضرورة مثل قولناكل انسان حيوان ولاشى من الانسان بحيوان لعدم جوازاجتماعهما على الكذب كماهو واضح واما فى مادة الامكان مثل الكتابة بالفعل لا بالقوة فانهاغير ثابتة للانسان بالضرورة بل بالامكان فيجوزاجتماعهما على الكذب انما قل لجوازانتهى لان فى تلك المادة لوكان الامكان فى ضمن الدوام مثل الحركة للفلك فلا يمكن

اجتماعهما على الكذب اصدق كل فلك متحرك وكذب لاشى من الفلك بمتحرك و هذا بناء على تصور انفكاك الدوام عن الضرورة في الوجود واما على تقدير عدم جواز الانفكاك بينهما كما هو الحق الحقيق بالتصديق فلايجوز اجتماعهما على الكذب فى تلك المادة اى مادة الدوام وهما مجتمعان على الكذب في مادة الامكان الصرف قطعا فلا يحتاج الى التقييد بالجواز

قوله (قده) كما هو المشهور الخ (ص٦١)

قول غير المشهور مانقله سابقا من ان نقيض كلشى رفعه

قوله (قده) بالامكان فيه الخ (ص٦٣)

اى فى وقت الحيلولة

قوله (قده) وقس الخ (ص٦٣)

اى وقس عليهذا باقى المركبات فان نقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالدوام مادام كاتبا لادائما؛ اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب واما الكاتب متحرك الاصابع دائما وهكذا

« نقل قول بعض القدماء »

قوله (قده) وعند بعض القدماء الخ (ص ٦٣)

لو اتى المصنف بدل هذا المصراع هكذا « ليست سوى التى فى الايجابية » لكان مرجع ضمير ليست الكيفية ولم يكن صريحا فى نفى الجهة عن السلبية فلذلك غيره الى قوله والجهة الخ

قوله (قده) العقل الجزئى الخ (ص٦٣)

وهو العقل المحدود الانسانى المضاف الى الوهم والمشوب به فى قبال العقل المرسل فان قلت ادراك الكليات ليس من شأن الوهم حتى يعين العقل فى ادراكاته قلت الوهم عنده (قده) ليست قوة براسها بل هى العقل المنزل وعلى تقدير جعلها قوة براسها فلاضير فى ذلك اصلا لان المراد ان العقل الجزئى من حيث اتصاله بالعقول الفعالة

المرسلة وتنوره بنورها لايتصور الامورعلى خلاف ماهى عليه فـى نفس الأمر فلايتصور للسوالب نسبة وراء نسبة الموجبات واما من حيث اضافته الى القوى الجزئية وشوبـه بمدركاتها قديتصور الامرعلى غيرماهوعليه فتدبر

قوله(قده)على سبيل المجاز والتشبيه (ص ٦٣)

اى التشبيه بالموجبات من حيث شباهتها لها فى الصورة كما فى المتصلة السالبة و المنفصلة السالبة ونحوهما

قوله(قده) له او به الخ (ص٦٤)

الاول من الاول ناظر الى جعله موضوعاوالثانى منه الى جعله رابطة كما قيل اوالى جعله محكوماً عليه والاول من الثانى الى جعله موضوعاً والثانى محكوماً عليه

قوله(قده)على ان يعتبر الخ (ص٦٤)

لما كان مظنة اعتراض وهو انه لوكان مدلول السلب رفـع الايجاب و انحصر النسبة والكيفية والجهة فى الموجبات لزم ان يتحد سلب الدوام مع دوام السلب مـع ان الاول اعم من الثانى جزما واتفاقا فاجاب بالتزام اول احدهما الى الاخر بان يجعل مفاد الدوام فى طرف الايجاب ثبوت المحمول للموضوع فى جميع اوقات وجوده بان يكون الثبوت فى كل جزء من اجزاء الوقت ملحوظاً بالذات فيكون مفاد قولنا الفلك متحرك دائما انه متحرك فى كل وقت وقت اى فى هذا الوقت و فى ذاك الوقت و هكذا حتى يصير مفادسلب هذا؛ سلب تلك النسبة الايجابية فى كل وقت وقت فيؤل حينئذ سلب الدوام الى دوام السلب و هذا نظير ما ارتكبه خاتم المجتهدين العلامة الانصارى عليه شآبيب رحمة الله البارى فى حمله (قدس سره) ما ورد فى باب عدم انفعال الكر بمجرد ملاقاته النجاسة من انه «اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شى» على ان مفهومه انه اذا لم يبلغ الى هذا الحد ينجسه كل شى فان مرجع ذلك الى ما يشبه ما صنعه (قدس سره) فى المقام فافهم خلافا لاستاذ الكل فى الكل المحقق الخونسارى قدس سرهما الشريف

« العكس المستوى »

قوله (قده) سهو (ص ٦٥)

اى سهو من الناسخين والا فهذه العبارة مذكورة فى كلمات الشيخين وهما اجل

شانا من هذه النسبة الاان يكون مرادهما الملازمة التامة فى الكذب فلاينتقض (ح) كما لاينتقض بما فى الشرح

قوله (قده) ولفظ الاتحاد (ص ٦٦)

لان لازم الاتحاد اللزوم المطلق لا المعية الاتفاقية

« عكس الموجهات الموجبات »

قوله (قده) وليس ينعكس (ص ٦٨)

لوقلنا ان الحكم فى الحقيقية يشمل الافراد الممتنعة يمكن انعكاس الممكنة على مذاق الشيخ ايضاً لان الحمار يمكن ان يكون فرساً على سبيل فرض المحال فيصدق ان بعض ماهو مركوب زيد بالفعل اى الفرض الذى هو معروض الحمارية حمار بالامكان بل بالفعل لان الفعلية اخص من الامكان فيلزم من صدقها صدقه فتامل

قوله (قده) هذا التفعيل المنسبة (ص ٦٩)

اى نسبة المفعول الى اصل الفعل نحو كفرته اى نسبته الى الكفر والمراد منها نسبة القضية الى العموم او العامة .

قوله (قده) من باب المخ (ص ٦٩)

اى كان الاصل عممن فحذف النون وابقى الفتح دليلا عليه والضمير فى غممه راجع الى القضية العرفية بتأويلها بالعقد ونحوه كما فى دائمة فانه يكون من باب الوقف بالسكون للضرورة

قوله (قده) ومالها الخ (ص ٧٠)

اى القضايا التى لها الليسية اى يقال فى حقها انها ليس لهـذه القضايا عكس هى سبع من القضايا السبع التى هى صنف الوجودية الخ

قوله (قده) مع كذب بعض المنعكف (ص ٧٠)

اى مع كذب السالبة الجزئية الممكنة العامة التى هى اعم من ساير القضايا الموجهة، التى يدل كذبها على كذب الباقى بطريق الاولوية القطعية ويدل على كذبها صدق نقيضها وهى الكلية الضرورية.

«عكس النقيض»

قوله (قده) كمفعول الجزاء (ص ٧٠)

وهو الجزئين حيث انه مفعول بدل (الذى هو الجزاء) قدم عليه

قوله (قده) حسبنا الخ (ص ٧١)

فقال السيد الشريف ان القدماء فرعوا على مذهبهم وطريقهم ان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها والسالبة كلية كانت اوجزئية تنعكس جزئية وبينوا ذلك بما ملخصه انه اذا قلنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا كل ماليس بحيوان ليس بانسان وكذلك اذا قلنا لاشئ من الانسان بحجر يصدق بعض ماليس بانسان ليس بحجر والا يلزم صدق نقائض هاتين القضيتين ويلزم منه المحال فتكون القضيتان صادقتين وهو المطلوب

واورد عليهم المتأخرون بانا لانسلم انه لولم يصدق العكس لصدق فى الاولى بعض ماليس بحيوان انسان غاية مافى الباب يلزم صدق قولنا ليس بعض ماليس بحيوان ليس بانسان لكنه لايلزم منه صدق بعض ما ليس بحيوان انسان لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لايستلزم صدق الاخص فالتعريف الجامع ماعرفناه. ثم اورد عليهم الشريف بانا نأخذ نقيضى الطرفين بمعنى السلب لابمعنى العدول و الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة و لما كان التعريف المنقول عن المتأخرين غير متداول فى العلوم وكانماافاده القدماء مرضى ارباب التحقيق فلذلك قال حسبنا فافهم

قوله (قده) يامرتوى (ص ٧١)

اى من ماء الحيوات السارى فى الدرارى و الفيض المنبسط .

«القياس»

قوله (قده) غوص فى القياس الخ (ص ٧١)

انما عبر بالغوص للاشارة الى ان اتم الطرق واكملها لاقتناص المعارف والعلوم و اكتساب التصديقات النظرية المجهولة عن المعلومة انما هوطريق القـياس اى التوصل من الاقوال المعلومة الى الاقوال المجهولة وان ذالك الطريق يحتاج اليه فى جل العلوم

النظرية بل كلها فهو بحر لاينزف فالواجب على المنطقى الذى يريد ان يصل الى فائدته ان يغوص فى ابحر ابوابه وتحقيق مطالبه ليستخرج الدرر واللالى مـن ذلـك البحر الذخار ويصرف عمره فى تكميله طول الليل والنهار ثم ان التعريف الذى ذكره للقياس مشتمل على قيود ستة اولها يستفاد من قوله قياسنا وهولاخراج التمثيل كما صرح به ولكن ذلك التقييد غيرمحتاج اليه بل هو لمزيد الايضاح لان التمثيل لايسمى عندهـم بالقياس لان القياس عبارة عن الاستدلال من الكلى على الجزئى الحقيقى او الاضـافى والتمثيل استدلال من الجزئى على الجزئى كما ان الاستقراء استدلال من الجزئـى على الكلى وقداشار الى ذلك فيما سبق و الثانى تالف من قضايا لاخراج القضية الواحـدة المستلزمة لذاتها عكسها اوعكس نقيضها الثالث يستفاد من تبادر القضايـا الصريحة لاخراج الموجهة المركبة والرابع من قوله الفت فخرجت به التركيبيات الغير المتناسبة و ان خرجت بقوله «بالذات استلزمت» لعدم حصول الانتاج من غـير المناسبة فهو ايضاً لمزيد التوضيح و الخامس من قوله قولا آخر و السادس من قوله استلزمت لاخراج القراين التى تنتج فى بعض المراد دون بعض.

قوله (قده) فانه التمثيل المنطقى (ص٧٦)

اى من قبيل الاستدلال من الجزئى على الجزئى لا من الكلى على الجزئى الحقيقى او الاضافى الذى هو القياس المنطقى ثم اعلم ان مـرادهم مـن اللزوم فى تعريف القياس مطلق اللزوم لا اللزوم البين حتى يقال القضية الواحدة لايلزم عكسها

قوله (قده) قضايا (ص٧٦)

الجمع منطقى والمراد به مافوق الواحد فان القياس لايحصل من واحـدة ولا يحصل من ثلثة ـ الافى المركبة ولكن بعد التحليل لانه بمنزلة النكاح الصورى الذى يتوقف حصوله على امران الفاعل والقابل الذكر والانثى . فالقياس الذى هو منشاء حصول النتيجة التى هى بمنزلة الولد يتوقف حصوله على مقدمتين ليحصل بينهما النكاح ويحصل منهما) النتيجة ومن هنا جعل العرفاء مراتب النكاحات خمسة بازاء الحضرات احدها فى حضرة اللاهوت والثانى فى الجبروت والثالث فى الملكوت و الرابع فى الناسوت و الخامس فى جميع العوالم .

قوله (قده) ليس كذلك (ص ٧١)

اى ليست قضية صريحة بل اشارة اليها كما مضت سابقاً

قوله احدها الخ «ص٧٣»

الفرق بين الاقوال(١) انه على القول الاول لا يحتاج النفس فى مشاهدة الصور النورية العقلية و تمثلها فى ذاتها الى اشراق نور العقل القدسى عليها اولا ثم انعطافه منها اليها ثانيا بل يكفى اتصال النفس بعالم القدس فى ترشح الصور النورية التى فى ذاك الموطن الرفيع الاعلى عليها فهذا القول نظير القول بالانطباع فى المرآت بمجرد المحاذات للمرئى باشراق نور النير الشمس بخلافه على القول الثانى فانه كما صرح به نظير القول بخروج الشعاع و اشراقه على الجسم الصيقلى و انعطافه منه على الرائى وعلى الثالث لا يحتاج الى الرشح ولا الى الانعكاس بل بفنائه فى القدسى و بقائه به يشاهد تلك الصور فى ذاتها بعين شهود القدسى او يشاهدها فى القدسى بعين شهود القدسى ايضا(٢) و القول

(١) ولمزيد التوضيح ننقل الاقوال فى الابصار المطلق والابصار بتوسط المرآت فنقول الاقوال المشهورة فى الابصار يبلغ ستة : **احدها** انه بطريق خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه فى الجليدية وقاعدته منطبق على المبصر . **الثانى** انه بطريق خروج الشعاع بنحو خط مستقيم وحركته على المبصر . **الثالث** انه على طريق الانطباع فى الجليدية . **الرابع** انه على سبيل التكيف اى تكيف الهواء الخارج عن البصر بكيفية الشعاع البصرى . **الخامس** انه بنحو المشاهدة الحضورية بدون الاحتياج الى الانطباع وغيره **والسادس** انه بنحو الخلاقية اى خلاقية النفس للصور المرئية بالذات فى صقعها واما الاقوال فى الابصار الحاصل بتوسط المرآت. فهى ايضا كك **احدها** انه على سبيل الانطباع فى المرآت . **الثانى** انه يكون بسبب خروج الشعاع بنحو المخروط او الخط المستقيم و انعكاسه من المرآت الى المبصر . **الثالث** انه فى عالم المثال المنفصل . **الرابع** ان المرآت تصير معدة للنفس للخلاقية والانشاء او للمشاهدة الحضورية **الخامس** ان الصورة المرئية انما هى فى العالم الخيالى ومقابلة الجرم الصيقلى شرط لظهورها . **السادس** ان الصورة المرئية حاصله بين بصر الرائى وبين المرآت وحاجبة عن رؤية المرآت (منه) .

(٢) وهذا القول يناسب القول بالتكيف فى الابصار من وجه فان الهواء كما يصير بمجاورة البصر بمنزلة نفس اشعته كذلك النفس عند اتصاله بالعقل الكلى بالاتصال التام والفناء المحض يصير بمنزله ذلك الامر الكلى الالهى فكما انه يرى الاشياء بذاتها كما هى فكذلك النفس القدسية يريها كما هى فافهم (منه)

الأخير مبنى على ان التعقل باتحاد النفس بالعقل الفعال او بالصور العقلية النوريةوانما نسب هذا القول الى صدر المتالهين مع انه ذهب الى ان مناط التعقل فنائها فى الحق وبقائها به لان الفناء فى القدسى عين الفناء فى الحق من جهة ان الفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى اولان العقل القدسى صورة علم الحق تعالى و مجلى صفاته واسمائه

قوله (قده) الا ان عادة الله الخ (ص ٧٣)

اى السنة الالهية الجارية فى نظام الوجود لكن لا على نحو الذى ورد به الكتاب اى التى لاتبديل عليها بل بنحو يقبل التبديل والتغيير:

قوله (قده) اى من الباطن الخ (ص ٧٣)

تفسير للافاضة التى للسلسلة الطولية اى تكون الافاضة من ملكوت الاشياء و باطنها الذى هو عالم النفوس الكلية اوالعقل الفعال اى عالم الملك والخلق و من باطن الباطن الذى هو العقل الاول والحقيقة المحمدية الى العقول العرضية والطولية التى دونها ومن الحق تعالى الذى هو اصل كل شىء باطن الكل على الكل ويمكن ان يكون لبيان السلسلة الطولية النزولية ولكن كان حق العبارة (ح) ان يقال : من الحق تعالى الى باطن الباطن ومنه الى الباطن ومنه الى الظاهر و كونه لتفسيراً للاعداد ايضاً ممكن. وقوله كل شى الخ بيان لعلة المفاضية من الفوق على مادونه فى الطوليات وهى الاحاطة الوجودية المقتضية لترشح الكمالات منه اليه على سبيل العكس ونحوه وقوله والمحيط بما احاطه اشارة الى ان هذه الافاضة انما تكون بحول الله و قوته و انه لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقوله وان كانت بنحو الاعداد للاشارة الى انها فاعلة بنحو فاعلية مابه الوجود لامامنه الوجود

قوله كيف الخ (ص ٧٣)

دليل لبطلان القول بالتوليد لان مرجعه الى المدخلية فى افادة الوجود وافاضته و قوله و انكانت بنحو الاعداد (اه) اى المنفى انما هى العلة الايجادية لا الاعدادية فانها ثابتة للموجودات الواقعة فى السلسلة العرضية

قوله و كل شى الخ (ص ٧٣)

لدفع توهم الشرك والقول بمدخلية اللاشى فى الشيئية لان الممكن سواء كان

عقلا او نفسا اوجسما اوصورة او هيولى فهو بما هو ممكن لاشى محض بحكم الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيات لا مدخلية له فى افاضة الوجود اصلا و تقرير الدفع ان تاثير السلسلة الطولية انما هو من جهة انها من صقع الربوبى ومن درجات فاعلية الحق ومن مراتب اسمائه و صفاته و من جهة انها شى بشيئية الحق تعالى لم يتخلل اللاشى فيها لا من جهة انها ممكن ولاشى

قول والكليات الخ (ص٧٤)

تاكيد لبطلان القول بالتوليد بان التوليد فرع ان يكون الصور العقلية واردة على مرآت النفس من خارج سواء كان على سبيل الارتسام اوالرشح واما لوكان بمسافرة النفس من حريم المادة و اقليم البدن الى ديار المرسلات وموطن المجردات ومشاهدتها لتلك المثل النورية الالهية بعناوينها التى هى اظلة و عكوس لها عن بعد كما هو مذاق شيخ الاشراق و من تابعه فلا يرد على مرآت النفس صورة من خارج حتى يتصور القول بالتوليد ثم ان هذه الاقوال من هولاء الفرق ليست مخصوصة بهذا الباب بل يقولون بها فى مطلق الافعال والاثار والتاثيرات والتسبيبات كماتقرر فى محله وقوله (قده) والكليات الخ اشارة الى كيفية ادراك التصورات وقوله واحكامها الخ اشارة الى كيفية ادراكها المتصديقات .

قوله (قده) المتحصلة المتاصلة الخ (ص٧٤)

المراد بكونها متحصلة الخ عدم كونها من الاعتباريات المحضة والانتزاعيات الصرفه اوالالفاظ التى ظهر تحتها العدم ليخرج الانتزاعيات الصرف والمقدرات الوهمية والممتنعات المفروضة ونحوها فانها ليس لها اصل ثابت فى السماء العقلى والعالم العلوى ويمكن ان يكون مراده اخراج الاعراض لانها ليس لها عند القائلين بارباب الانواع و العقول المتكافئة ارباب انواع باستقلال

قوله (قده) عنوانات الخ (ص٧٤)

قدمرمنا ان المذاهب فى ادراك النفس للصور الكلية والحقايق النفس الامرية مختلفة فبعض الفلاسفة من القائلين بان العلم من مقولة الكيف ذاهب الى ان ادراك النفس

لتلك الصور والحقايق انما يكونْ بانطباع صورها فى النفس بافاضة المبدءالاعلى واعداد المقدمات و بعضهم من الذاهبين الى انه من مقولة الاضافة؛ قائل بانه يكون بحصول اضافة مجهولة الكنه بين النفس و بينهـا وآخرون منهم ان حصولها يكـون بخلاقية النفس وانشائها لها بحول الله وقوته وبعض آخريقول انه يكون باتحاد النفس معهـا او مع العقل الفعال وفريق آخريقول انه يكون بارتحال النفس من العالم الاسفل الادنى الى العالم الاجل الاعلى واتصالها بعالم الامر والانوار العقلية المجردةالمرسلة من الطولية والعرضية التى فيها جميع حقايق الاشياء ثم ينعكس مافيها اليها اويترشح منهـا اليها او يحصل فيها لاجل فنائها فيها واتحادها بهاوسراية حكم احد المتحدين الى الاخر و صدر متألهة الاسلام عليه رحمات الملك العلام يقول ان للنفس فى ادراكها ثلثة حـالات و اطوارا وانها فى بداية خروجها من حد قوة التعقل الى فعليته وحركتها من النشات الحيوانية الى الانسانية وقبل ان يصير التعقل ملكة لها تشاهد تلك الانوار المرسلة المجـردة عن بعد فيحصل فى مرآت ذاتها اشباح تلك الانوار و اظلالها و لاجل ان شهودها لها عن بعد وقبل بلوغها الـى كمال التعقل تكون مفاهيم كلية وصورعقلية ضعيفـة محتملة الانطباق على امور كثيره وافراد متعددةوفى اواسط حركتها وخروجها من شيمة البدن وغواسق المادة وبلوغها الى مرتبةمن الكمال العقلى التجردى متحد بالمعقولات بالنحو الذى بيناه سابقا او بتلك الانوار على نحو اتحاد الفانى «بالمفنى فيه» ثم اذا بلغت الـى الى الاشد العقلى واعلى مراتب الكمال المترقب لها واستكملت بالحكمتين وفازت بالحسنتين وصارت عقلا بسيطا ومرآتا عقليا ترى فيهـا حقايق الاشياء تصير خلاقة لهـا بحكم ان العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيلية والمصنف «قده» مال الى هذه الطريقة فى حواشيه على الاسفار ولكن لم يفصل القول فى هذا المقام واشار الى مايحصل للنفس فى ادراك تلك الصور فى بداية سيرها و خروجهـا عن مقام قوة التعقل الى فعليته بقـوله يشاهد عن بعد الخ

قوله (قده) كذلك (ص٧٤)

اى انها اظلال تلك المرسلات و عكوسها تشاهد عن بعد

« تقسيم للقيـــاس »

قوله قده بهيئته (ص٧٤)

اى هيئة التى تستلزم وجود مادته وتلازمه

قوله (قده) الا لايكون الخ (ص ٧٤)

اقول وذلك لان الشى لايصير سببالحصول شيئى يباينه من كل وجه مـادة و صورة فل كل يعمل على شاكلته ومراده ان عدم التصريح فى المتن بلزوم الاشتمال على المادة عند عدم الاشتمال

قوله (قده) الوجود والوجدان الخ (ص ٧٤)

قدم شرحه آنفاً

قوله (قده) لان الكلى مجرد الخ (ص٧٥)

اما فى الكليات الوجودية التى هى الصورة القضائية التى لامرد لها ولاتبديل عليها فواضح لانها مجردة عن المهية فضلا عن المادة ومحيطة برقايقها وبرنا مجانها بل بكل شى دونها بحكم بسيط الحقيقة كل الاشياء ودائمة بدوام الحق فى الدهور والاعصار والادوار والاكوار كما انها باقية ببقائه وحية بحياته واما الكليات المفهوميـة فلانها عنوانـات و حكايات عنها وحكم المعنون يسرى الى العنوان مع انها ايضا مجردة عن الغواشى المادية محيطة بالافراد الغير المتناهية لاتتغير بتغير القرون و الادوار هذا فى التصورات و اما فى التصديقات فدوام الاحكام الصادقة النفس الامرية سيما فى القضايا الحقيقية واضح غير محتاج الى البيان

قوله (قده) واللازم الخ (ص ٧٦)

اى النتيجة لازمة للمقدمتين و انفكاك اللازم عن الملزوم محال فحصول الاختلاف دليل على العقم والاختلال وذلك بيان لمضرية الاختلاف بان النتيجه لازمة للقياس فلا يمكن اختلافها الموجب لتخلفها

قوله (قده) انه عن جزئيين الخ (ص ٧٧)

والسر فيه عدم تكرر الوسط على تقدير الجزئية لجواز ان لايكون البعض المحكوم

عليه فى الصغرى المحكوم عليه فى الكبرى ولا ينتقض بمثل قولنا هذا زيد وزيد ابن عمرو فهذا ابن عمرو لان موضوع الصغرى متحد مع محمولها حقيقة مع ان الشخصيات خارجة عن مورد البحث والنظر فتدبر .

قال المحقق الطوسى فى شرح قول الشيخ فى المقام بهذه العبارة وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب والسلب واما فى السالبتين فالمنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده فيما اذا كان احدى المقدمتين فى قوة الموجبة اى تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساويه لها كموجبة الوجودية اللادائمة او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات وتكون النتائج هى نتائج الموجبات انتهى والمراد من السالبة المذكورة السالبة المركبة وتحقيق الحق فى الكتب المبسوطة

قوله (قده) وما يورد من الشبهة الخ (ص ۷۸)

المشهور فى الالسنة والافواه ان المورد لهذه الشبهه سلطان العارفين الشيخ ابو سعيد ابو الخير اورده على رئيس الحكماء وشيخهم ابن على بن سينا قدس سرهما لبيان ان طريق النظر والفكر غير موصل للانسان الى ادراك حقائق الاشياء بان مرجع جميع الاشكال الشكل الاول مع انه دورى فاجاب الشيخ عنه بمغايرة طرفى التوقف بالاجمال والتفصيل ومراده من الاجمال والتفصيل هو ما افاده المصنف قده لان مبنى الاشكال على ان الحكم فى المحصورات على الافراد وعلى الطبايع من حيث انها ما بها ينظر اليها لا ما فيها ينظر وان الافراد هى المحكوم عليها فى الحقيقة وليست هى المحكوم عليها بما انها ما فيها ينظر فتوهم المورد ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالمقدمتين بالضرورة اما على سبيل الاعداد او التوليد او جرى العادة او ماشئت فسمه مع ان العلم بالمقدمتين ايضا موقوف على العلم بان كل متغير حادث التى هى الكبرى موقوف على العلم بان العالم متغير لان معنى الكبرى الكلية بناء على كون المحكوم عليه فيها هى الافراد وجميعها ان العالم وكذا من افراد المتغير حادث والمفروض ان العلم

بحدوثه ايضا يحصل من العلم بالمقدمتين اللتين من جملتهما ان كل متغير الذى من جملته العالم حادث وهذا دور مصرح والجواب ان العلم بالنتيجة اى بان العالـم بالخصوص و بالتفصيل حادث يتوقف على العلم بالمقدمتين و اما العلم بان كل متغير حادث لايتوقف على العلم بان العالم بما هو عالم و بعنوان كونه عالما بخصوصه وتفصيلا حادث بل متوقف علم العلم اجمالا بعنوان انه متغير حادث لا بعنوان انه عالم بخصوصه فالعلم به من حيث انه متصف بعنوان خاص هو العالمية متصف بصفة اخرى هى الحدوث متوقف على العلم به من حيث انه متصف بصفة اخرى بعنوان آخر فلا دور اصلا لاختلاف طرفى التوقف ولكن بعض الاصوليين اجاب عن الدور بالفرق بين القضايا الخارجيـة و الحقيقية و تسليم الاشكال فى الاولى و عدم تسليمه فى الثانية بان الحكم فى الخارجية انمـا يكون على الافراد المتحققه فى الخارج

فيجب فى الكلية منها العلم باتصاف جميع افرادها بالمحكوم بـه حتى يصدق الحكم فيها على نحو الكلية وهذا بخلاف الحقيقة فان الحكم فيها انما يكـون على الافراد المقدرة الوجود سواء كانت موجودة فى الخارج وفى نفس الامر اولا فالحكم فى الكلية منها لايتوقف على الحكم باتصاف جميع الافراد الموجودة لموضوعها بالمحكوم به حتى يلزم الدور بل الحكم فيها يتوجه على الطبيعة المقـدرة الوجود ولو لم يكن لها افراد او فرد اصلا حين الحكم ولكن تتوقف فعلية الحكم فيها على تحقق مـوضوعها واجاب عن الاشكال فى الخارجية بانها غير مستعملة فى العلوم فلا يرد من قبلها على تقدير الدور حزازة اصلا ولكن هذا الجواب ليس بمستقيم عند ارباب التحقيق اما اولا فلان الحكم فى الحقيقة وان لم يتوقف على وجود موضوعها بالفعل ولكن على تقدير وجوده يسرى الحكم اليه بل يكون منظوراً اليه لما قلنا من ان الطبيعة فيها مابها ينظر لا ما فيها ينظر فتأمل و اما ثانياً فلان الحكم بان القضايا الخارجية غير معتبرة فى العلوم على خلاف ماصرح به ائمة الفن واما ثالثاً فلان الحكم بان فى القضية الخارجية يتوقف على حصول العلم بها على العلم باتصاف جميع افراد موضوعها بـالحكم على سبيل الاستقراء التام ليس فى محله لانه قد يحصل العلم فيها من طريق آخر كاخبار معصوم او بنحو آخر كما

لايخفى واما رابعاً فهذا الجواب ايضاً يرجع الى ما اجاب به الشيخ قده لان العلم بكلية الكبرى فيها وان لم يحصل من العلم باتصاف موضوعها من حيث التفصيل بكونه محكوماً عليه بمحمولها ولكن يتوقف على العلم باتصافه بذلك اجمالا كما لايخفى فلو كان هـذا المقدار سبباً للتوقف والدور لكان موجباً له فى كلتا القضيتين وان لم يكن سبباً لم يكن بموجب له فى الخارجية ايضاً فتأمل

قوله (قده) فمدفوع الخ (ص ٧٨)

والى هذا الجواب يؤل ماقيل فى المشهور بالفرق بينهما بالاجمال و التفصيل لان المراد ان العلم بالكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالا لاتفصيلا اى بالعلم بالاصغر بالعنوان الاجمالى الذى هو الاوسط لابعنوانه التفصيلى الخاص به مثل العلم به بما هو حيوان لابما هو انسان مثلا وقيل ان التحقيق ان الحكم فى الكبرى ليس على الافراد بهوياتها بل المحكوم عليها فيها انما هى المهية الكلية والعنوان الكلى لكن على نحو يسرى الى المعنون فلا يتوقف العلم بكلية الكبـرى على العلم بجميـع افراد الاوسط بهوياتها بل بما هو مصداق المكبرى وهو لايتوقف على العلم بالنتيجة مثلا اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالعلم بكلية الكبـرى امـا ان يحصل بالاستقراء اى الاستقراء التام واما ان يحصل بطريق آخر مثل الضرورة اوقيام برهان قطعى عليه و نحو ذلك مثل ان يعلم بالضرورة او بالبرهان ان لازم طبيعة التغير و ماهيته الحدوث و الوجود بعد العدم فيحكم بسريان الحكم الى جميع مصاديقه وافراده فحكم الافـراد و المصاديق انما يعلم من العلم بحكم العنوان الكلى لابالعكس كما فى الفرض الاول فـان حصل بالاستقراء فلا اشكال فيماذكر من التوقف ولكنه خارج عن مورد البحث لان العلم بالنتيجة يحصل حينئذ بالاستقراء بل حاصل قبل العلم بالقياس لابعده وان حصل بالطريق الثانى فلا توقف للعلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة بل الامر بالعكس فتدبر .

قوله (قده) لامصادرة (ص ٧٨)

المصادرة على تقدير حصول العلم بالنتيجه من العلم بالكبرى بعنوان انه انسان والدور على تقدير حصوله من العلم بمجانساته اوتوهم المصادرة بلحـاظ ان موضـوع

النتيجة هوالانسان فيالمثال المذكور و موضوع الكبرى ايضاً هوالانسان لانه فى ضمن كل حيوان مثلا والدور بلحاظ ان الموضوع فيالكبرى هوالانسان لكـن بشركة الافراد الاخر للحيوان لاالانسان فقط حتى يلزم المصادرة ولان المصـادرة على تقدير اتحاد طرفى التوقف والدليل والمدلول مفهوماً وفى المقام ليس كذلك و بعبارة اخرى بالنظر الى ان الموضوع معنا فيالكبرى هو الانسان تلزم المصادرة وبالنظر الى انـه بحسب الصورة الحيوان وافراده يلزم الدور فتدبر .

قوله (قده) وصغراه لاتنعكس الخ (ص ٧٩)

لانها سالبة جزئية والسالبة الجزئية لاعكس لها .

قوله (قده) عكس الخ (ص ٧٩)

اما فعل امر بتشديد الكاف خفيف للضرورة او بضم العين فعل مالم يسم فاعـله او بفتحها بارجاع الضمير المستتر الى الضرب المنتج او بكسر ها و تسـكين السـين تشبيها « بكتف » .

قوله (قده) وفيها مانع آخر الخ (ص ٨٠)

وهو كون الكبرى فيهما بعدعكس الترتيب سالبة لاتصلح لصغرى الاول

قوله (قده) ولامفيض فيالحقيقة الخ (ص ٨٠)

فيه اشارة الى ان الموثرات الامكانية كلها معدات و آلات و وسائط وبالجملـة موثرات مجازية لاحقيقية

قوله (قده) المحدين الاخيرين الخ (ص ٨٠)

اى الاوسط والاكبر

العبارة فيالنسخ التى رايناها هكذا والاولى الاخس بالسين فيمقابل الاشرف وعلى تقدير كون النسخة كما فيالكتاب فالمراد ان الجامع للوصفين وهما الشرافة و الاخصية اذاكان عقيما بالنسبة الىالنتيجة الكلية فكيف لايكون الفاقدلهما كالاعم المشتمل على السلب اوالفاقد لاحدهما كالاخص المشتمل عليه عقيما بالنسبة اليها فتدبر

قوله (قده) بدلالة الشرط (ص ٨١)

اى نكتفى فى الرابع بما ذكرناه اجمالا من شرائطه بقولنا « و مينكغ اوخفين

كانن قد لزم » للرابع فالشرط ذى كيفاً وكم وذلك لبعده عن الطبع لانه عن الاول الذى هو الاقرب الى الطباع وبديهى الانتاج فيجب على من يريد البيان التفصيلى فى شرائطه بحسب الجهة ودليل انتاجها او عقمها الرجوع الى كتب القوم المتكفلة لبيان ذلك على نحو التفصيل .

قوله (قده) كيف الاخص (ص ٨٢)

فى بعض النسخ الذى كتبه بعض تلامذة المصنف (قده) (المعروف بحكيم الهى) و استنسخه من نسخة الاصل الاخس بالسين و هو الصحيح عندى لانه فى قبال ذى الشرفين والمناسب مقابلته مع الاخس بالسين لا بالصاد مع انه غير مناسب من حيث المعنى ايضا فتدبر

قوله (قده) و انما اخرناه « ص ٨٢ »

اى اخرنا بيان الاول من الثالث فى قولنا ذوالشرفين الخ و ذكرناه فى المقام مع انه كان الانسب ذكره سابقا عند بيان نتايج الضروب المنتجة المذكورة للشكل الثالث لعدم اختصاص ما ذكرناه فى المقام لجهة عقم الكلية فيهذا الضرب به بل يجرى فى غيره من نظائره ايضا من ضروب ساير الاشكال التى لا تنتج الكلية من الحمليات والشرطيات والبسائط والمركبات فيقال فيها اذاكانت الموجبة الكلية التى هى الاشرف والاخص غير منتجة للكلية فكيف ينتجها بالجزئية التى اخس واعم كما يظهر مما افدناه سابقا

قوله (قده) اذ يجرى فى غير الثالث الخ (ص ٨٢)

اى يجرى فى غير الشكل الثالث وهوالشكل الرابع فان الضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة واحد منها منتج للكلية والاربعة الباقية لاتنتج الاجزئية فيقال فى بيان عدم انتاج تلك الضروب للكلية اذا الشرفين والاخص منها وهوالضرب الاول منها المولف من موجبتين كليتين اذالم ينتج الاجزئية فكيف مالايكون كذلك منهما ولكن لايجرى ذلك فى الشكل الاول والثانى كما هو واضح لايخفى

قوله (قده) الاقترانى الشرطى (ص ٨٢)

قد بينا سابقاً انه بناء على ماهو التحقيق من ان مفاد السالبة فى جميع القضايا

سلب الربط لاربط السلب يكون تسمية الموجبات من القضايا مطلقاً باساميها على سبيل الحقيقة واما السوالسب منها فعلى المختار يكون التسمية اما بلحاظ الصورة اوسبب التشبيه او بعلاقة قبل السلب وكذا فى المركبات من الحملية و الشرطية و نحوها يكون التسمية اما بسبب التغليب اومن باب تسمية الكل باسم جزئه اوباشرف اجزائه مثل المركب من الحملية والشرطية بلحاظ اشرفية الحملية او بلحاظ كونها اكثر استعمالا فى العلوم والمحاورات فتدبر .

قوله (قده) زوج الزوج (ص ٨٣)

هو عدد زوج يعد عدد زوج بعدد هو ايضاً زوج كالثمانية يعدها الاثنين بعدد الاربعة والاثنين والاربعة زوجان و زوج الفرد عدد زوج يعده عدد زوج بعدد هوالفرد كالعشره يعدها الاثنين بعدد الخمسة و هى فرد ولكن الاثنين زوج وكالستة يعدها الاثنين بعدد الثلاثة وهى فرد اويعدها عدد فرد كالثلاثة بعدد هو زوج اى الاثنين وقيل ما يعده عدد فرد بعدد هوالزوج مثل العشرة يعدها الخمسة بعدد الاثنين و مثل ثمانية عشر يعدها الثلاثة بعدد الستة وهى زوج و يعدها عدد زوج بعدد الفرد فان الاثنين يعدها بعدد التسعة .

قوله (قده) ثم ان الاحتمالات (ص٨٣)

وذلك لان القضية المتصلة اللزومية انما تتحقق اذا كانت بين المقدم و التالى ملازمة وجودية بان يكون المقدم ملزوماً و التالى لازماً واللازم لايخرج عن قسمين **احدهما** ان يكون مساوياً للملزوم كوجود النهار لطلوع الشمس **ثانيهما** ان يكون اعم منه مثل الحرارة لوجود النار ولكن لايمكن ان يكون اخص من الملزوم ولامبايناً ولا اعم واخص منه من وجه لمنافاة جميع هذه الامور مع الملازمة الوجودية كما هو ظاهر جلى فيبقى من النسب الاربع التساوى والعموم والخصوص المطلق ولاشك انه اذا كان بين المقدم والتالى التساوى يلزم من وضع كل؛ وضع الاخر و من رفعه رفعه ، ولكن اذا كان بينهما العموم والخصوص المطلق يلزم من وضع المقدم وضع التالى ولكن لايلزم من رفعه رفع التالى وبالعكس فى العكس مثلا يلزم من وجود النار و وضعها وجود الحرارة ووضعها ولكن لايلزم من رفع النار رفع الحرارة وكذلك يلزم

من رفع الحرارة رفع النار ولكن لايلزم من وضع الحرارة وضع النار لجواز تحققها بسبب وجود الحركة اوطلوع الشمس وغير ذلك من الاسباب الموجدة للحرارة كما افاده فى الشرح ولكن لماالتزموا بكلية قواعد المنطق لاحظوا تحقق الاستلزام والانتاج فى جميع الموارد وفى كل القضايا المتصلة اللزومية حتى يتمشى فى جميع الموارد التى يتحقق الملازمة سواء كانت النسبة بينهما التساوى اوالعموم والخصوص المطلق فلذلك صارت الاحتمالات المتصورة اربعة والمنتج منها اثنين و لكن فى اللزومية المتصلة فشرطها ان تكون كلية لزومية لان الجزئيتين لا تنتجان ولا الاتفاقية فاذا كانت موجبة كلية تكون النتيجة فيها ما تقدم و انكانت سالبة كلية فهى تستلزم موجبة كلية متصلة موافقة لها فى المقدم ومتناقضة لها فى التالى فهى تنتج بالردالى الموجبة ما تنتج الموجبة اى تنتج باستثناء عين اى جزء كان نقيض الاخر كقولنا ليس البتة ان كان زيد كاتباً فيده ساكنة فانه يستلزم كلما كان زيد كاتباً فيده ليست ساكنة فاذا قلنا لكنه كاتب فقد استثنينا فى الحقيقة عين مقدم الموجبة اللازمة فينتج عين تاليها الذى هو نقيض الجزء من السالبة وهو ان يده ليست ساكنة ولو قلنا لكن يده ساكنة فقد استثنينا فى الحقيقة نقيض تالى المتصلة الموجبة فينتج انه ليس بكاتب الذى هو نقيض مقدم الموجبة و نقيض الجزء الاخر من السالبة ولوكانت اتفاقية فلاتنتج اصلا لان صدقها يتوقف على صدق اجزائها فاذا حكمنا بالاتصال الاتفاقى وجب ان يكون كلو احد من اجزائها معلوم الثبوت لنا فلايحصل لنا باستثناء عين المقدم علم مستأنف بثبوت التالى لانه ثابت قبل الاستثناء ولايجوز استثناء النقيض فيها لان التالى يجب ان يكون صادقاً حتى يصدق الاتفاقية فلايجوزالحكم بانتفائه انتهى ما افاده الشارح العلامه (قده) وهذا فى المتصله واما فى المنفصلة: فلما كان الحكم فى الحقيقة بالمعاندة والمنافاة بين الجزئين فهما فى حكم النقيضين لايجتمعان فى الصدق ولايرتفعان فوضع كل ؛ ينتج رفع الاخر وبالعكس فيكون النتائج اربعاً واذا كان بينهما مانعة الجمع فقط فهما متنافيان جمعاً لارفعاً فلذلك يلزم من وضع كل رفع الاخر ولايلزم من رفعه وضع الاخر لجواز رفع كل منهما واما اذا كان بينهما منع الخلو فقط فيلزم من رفع كل وضع الاخر ولايلزم

من وضعه رفعه لجواز اجتماعهما وهذا فى منع الجمع والخلو بمعنى الاخص واما فيهما بمعنى الاعم فالحكم فيهما ايضاً هذا الحكم لانهما يجتمعان مع الاخص ومع الحقيقية والحكم فى الاخص يكون ماذكرناه. ولان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية؛ فلذلك حكموا بان النتيجه فيهما مطلقا اثنان

قوله (قده) قياس الخلف (ص٨٣)

الخلف فى المعنى؛ الباطل والمحال وهو فى الحقيقة من اقسام القياسات المؤلفة وشبيه بعكس القياس والفرق بينه وبين المستقيم من وجوه: الاول ان المستقيم من اول الامر يتوجه الى اثبات المطلوب والخلف متوجه فى اول الامر الى انتاج حكم ظاهر الفساد ليستدلوا من فساده على الحكم بفساد نقيض المطلوب ثم يرجعون منه و يثبتون من فساد نقيض المطلوب صحته . و الثانى ان مقدمات القياس المستقيم موافقة للمطلوب لان المطلوب محقق فيها بالقوة ومقدمات قياس الخلف مشتملة على مناقض المطلوب وموافقه كليهما والثالث ان الانتاج فى القياس المستقيم مشروط بتسليم كلتا المقدمتين تسليماً حقيقياً اوظنياً اوتقدير التسليم اوشبه التسليم كما ظهر فى الصناعات الخمس وفى قياس الخلف يسقط شرط التسليم فى المقدمة الواحدة التى هى نقيض المطلوب . والرابع ان نتيجة القياس المستقيم ليست بمفروضة فى اول الامر حتى تلزم من القياس ونتيجة قياس الخلف مفروضة من اول الامر ليركبوا القياس عن نقيض المطلوب قال شارح كتاب حكمة الاشراق و سمى قياس الخلف به امالان الخلف هو الشى الردى او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب ياتى من و رائه وخلفه و هوقياس مركب من قياسين احدهما اقترانى من متصلة و حملية انكان المطلوب حمليا اومن شرطيتين من جزء تام وغيرتام انكان المطلوب شرطياً والاخر استثنائى كقولك ان كذب لاشى من الازلى بحادث لصدق بعض الازلى حادث وكل حادث مسبوق بالعدم فبعض الازلى مسبوق بالعدم وهذا محال وحيث ان المحال ليس بثابت فصدق قولنا لاشى من الازلى مسبوق بالعدم ثابت وهوالمطلوب .

قوله (قده) ذو ائتلاف (ص ٨٤)

هذا خبر للمبتداء اى قياس خلف وجاء جيىء به لتصحيح النظم وتقدير الكلام هكذا قياس الخلف مؤلف من الاستثنائى والاقترانى وهكذا ورد تركيبه من اهل الفن وان كان الاحرى ان يقرء بالنصب ليكون حالا لفاعل كمالايخفى

قوله (قده) و هكذا لولم يثبت المطلوب (ص ٨٤)

مثل ان يكون المطلوب لاشى من الازلى بغيرابدى فنقول لولم يصدق قولنا لاشى من الازلى بغيردائم لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الازلى غيردائم و لنا مقدمة صادقة وهو قولنا كل غيردائم مسبوق بالعدم الزمانى فينتج من الاول بعض الازلى مسبوق بالعدم الزمانى وهذا باطل محال لصدق نقيضه وهو لاشى من الازلى بمسبوق بالعدم الزمانى وهذا المحال انما لـزم من قولنا بعض الازلى غيردائم اى نقيض النتيجة لامن المقدمة المفروضـة لانها مسلمة الصدق و محققه ومستلزم المحال محال فنقيض النتيجة محال فالنتيجة حقة صادقة وهذا معنى قول المصنف ومستلزم المحال محال فتدبر

قوله (قده) كما يقال (ص ٨٥)

قد شاهدنا فى بعض الكتب المصرية تكذيب مايقال وان المشاهد من التمساح خلاف مانسبوا اليه

قوله (قده) تشريك جزئى (ص ٨٥)

قـال المحقق الطوسى (قـده) فى شرح الاشارات بعض المتكلمين و الفقـهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففى مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت ويسمون البيت ومايقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكل معنى وجامعاً والمحدث (الحادث) حكماً ولابد فى التمثيل التام من هذه الاربع و الفقهاء لايخالفونهم الا فـى اصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل و كل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردء انواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمى ثم ماخلا عن الجامع و اجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يثبتون

تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً وعدما وهومع انه يقتضى كون كل
واحد منهما علة للاخر لايجدى بطائل لان التلازم لوصح لماوقــع فى ثبوت الحكم فى
الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهوان يقال تعليل الحكم امابكون البيت متشكلا
فيعلل به وهم يطالبون. اولا بكون الحكم معللا. و ثانياً بحصر الاقسام .وثالثاً
بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها ممايمكن ولوسلم الجميع لما افاد اليقين ايضاً
لان الجامع ربما يكون علة للحكم فى الاصل لكونه اصلا دون الفرع اوربما انقسم الى
قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثانى وقد اختص الاصــل بالاول ثم
ان صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهاناً و التمثيل بــالاصل حشواً و
موضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى فى الخطابة اعتباراً والمنجح منه بسرعة
برهاناً انتهى كلامه وهذاهو مراد المصنف ممالفاد فى المقام والتعريف الذى ذكره المصنف
اولى ممانقله عن البعض لان التشبيه قديستعمل على سبيل المجاز لاعلى سبيل الحقيقة
وهى ايضاً ليست ممايثبت به الحكم فى المشبه على سبيل الجزم وعلى النحو الذى ثبت
فى المشبه به بخلاف التشريك وايضاً المثبت للحكم فى المشبه نفس التشبيه وفى التشريك
المثبت له هو الجامع بين الجزئين وغيرذلك من الفروق هذا

قوله (قده) وزيف بانه يقتضى علية كل من الجامع الخ (ص ٨٥)

وذلك لانه لوكان سبب جعل الجامع علة للحكم؛ مجرد التلازم بينهما وجــودا
فهذا الملاك موجود فى الطرفين فيجب الحكم بعلية كل و احد منهما للاخر و انــكان
السبب استفادة التلازم الذى بين العلة والمعلول بينهما بان يكون تــلازم الجامع مع
الحكم من قبيل تلازم العلة مع المعلول والعلة الموجبة مع معلولهاوعلى سبيل الايجاب
لاالكاشفية وتلازم الحكم مع الجامع من قبيل تلازم المعلول مع العلة المــوجبة اياه اى
على سبيل الكاشفية فلا يحتاج التعليل حينئذ الى الدوران بل التعليل معلوم قبله لابه
وبالجملة التلازم على تقدير لايفيدوعلى تقدير يفيد ولكنه اما مستلزم للمحال واما غير
مثبت المطلوب فتدبر ، والى هذااشار قده فى حاشية منه فى المقام بقوله ان قيل
الدوران الخ قد نقل هذه الحاشية فى الحاشية فراجع

«في الصناعات الخمس»

قوله (قده) حالكونه حقيقا بها (ص٨٦)

اى حالكون القياس حقيقا بالخطابة وهذا احترازعن السفسطه او عن الخطابة فى الامور الغيرالحقة فانهاليست موعظة حسنة كمالايخفى

قوله (قده) للافحام (ص٨٧)

اى الالزام والاسكات

قوله (قده) والخطابة للتخطى (ص٨٧)

اى لتنبه من يتخطى عن طريق الوسط ويسلك مسلك الجهال او التخطى من الخطوء اى للمرور على طريق الحق والاتصاف بالاخلاق الحسنة والاحتراز عن ايذاء الناس وارتكاب المعاصى .

« البرهان »

قوله (قده) هيهنا الخ (ص ٨٧)

التقييد بهيهنا لاخراج اطلاقه فى اول الكتاب على كل ما يذكر فى امامه وكذا فى مقدمة العلم لمايتوقف عليه مطالبه ومسائله .

قوله (قده) موقعة (ص ٨٧)

اى مفيدة لليقين سواءكانت مقدماته بديهية اونظرية **ان قلت** اذاكانت مقدماته بديهية يكون هو ايضاً بديهياً فحينئذ يخرج عن البرهان لانه من اقسام الدليل والاستدلال لايتمشى فى البديهيات **اولاقلت** : بداهة المقدمات لاتلازم بداهة الحكم كما فى كثير من الاقيسة الهندسية التى مقدماتها قياس المساواة او العلوم المتعارفة **وثانيا** ان الامور البديهية قد تحتاج الى الاستدلال ولو بطريق التنبيه . **وثالثاً** ان عده من طرق الاستدلال انما هو بالنظر الى الغالب او الاغلب فلا يضربه الافراد النادرة **ان قلت** : عد السفسطة والمشاغبة وكذا الشعرمن اقسام الاقيسة والحجج التى تكون من افرادالتصديقات ليس بصحيح لان السفسطة لاتفيد التصديق غالباً والشعريات ايضاً لاتفيد الا التخييل لا

التصديق فلاوجه لعدهما منها اصلا قلت : اما السفسطة والمشاغبة فعدها منها لان مباديها من اقسام القضايا التى يحكم بها العقل اما حكماً ظنياً او وهمياً اوهى مما يسلمه الخصم ويحكم على طبقه ويذعن به حكماً واذعاناً يقينياً اوتسليمياً فكذلك القياس المركب منها ولذلك قال المحقق فى شرح الاشارات فاقسام التصديقات علمى و ظنى و وضعى وتسليمى والمغالطة تسليمى والاخيران مبادى الجدل مع انه قد يفيد اذعان الخصم والتصديق به وايضاً لاشك ان هذه الاقيسة مما يفيد الحكم الغير العدل كما سيصرح به المصنف بقوله: وشانه التموية والحكم الغلط وهذا يكفى فى عدها منها وايضاً مشابهتها المادية او الصورية تصحح عدها منها كما لايخفى و اما الشعر فهوايضاً يفيد الترغيب والترهيب وقد يورث التصديق كما ورد «ان من الشعر لحكمة» وهوايضاً مؤلف من القضايا النهاية انها فى الاكثر كاذبة ولذا قيل احسن الشعر اكذبه فهوليس من اقسام التصور كما لايخفى فان التخييل ايضاً نوع من التصديق وغرض صاحب صناعة الشعر ايضاً ايجاد نوع تصديق ولوظناً اوتوهماً بكمال الممدوح اونقصان من يذمه مثلا مع ان المراد من الشعر الذى عد من الصناعات ليس الشعر المصطلح فقط بل مطلق الكلام الموزون كما صرح به المصنف (قده) فى الكتاب وغيره ايضاً مصرح به حتى انه توهم بعض جهلة زمان النبى (ص) ان القرآن الكريم من الشعريات فلذلك نزلت الاية المباركة «**والشعراء يتبعهم الغاوون، وما علمناه الشعر ولاينبغى له**» فى تعييرهم وتوبيخهم وكل مايأتى به الشاعر فانما هوبصورة التصديق وان لم يرد به التصديق حقيقة نعم هو فى الغالب كذلك ولذا قال شارح كتاب الاشارات المحقق الطوسى(قده) فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هى علمى وظنى ووضعى و تسليمى لاغير ومبدء البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة هى الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق الابالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وقال المحاكم ايضاً و مبادى الشعر ليست تصديقات بل تخييلات لايعتبر فيها الحكم فان القائل بان العسل مر مهوع لم يصدق بل ابرزه فى معرض التخييل والتمثيل و انما اجرت مجرى التصديقات من حيث انها تؤثر فى النفس قبضاً وبسطاً كما ان التصديق كذلك

قوله (قده) وفي صيغة الجمع الخ (ص ٨٧)

اى في قوله (قده) مقدمات

قوله (قده) اذ يكفي الخ (ص ٨٧)

ومن هنا قيل ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين ولكن يجب ان يعلم ان هذه المقدمة المشهورة لاتصح باطلاقها الا في الكم واما في الكيف فانما يصح في السوالب اذا كانت بسيطة وكذا باعتبار الجهة فيها ايضا تفصيل سيأتي الاشارة اليها في محله

قوله (قده) لاستحالة الدور الخ (ص ٨٧)

قد حققنا فيما سبق من الكلام ان الدور والتسلسل على تقدير لزومهما في المقام من قبيل الدور والتسلسل المستحيلين لا من قبيل الدور المعى والتسلسل الغير المستحيل فراجع اليه.. وهذا دليل لمرجعيتها للكل فانه لولم ينته الاكتساب اليها الدار اوتسلسل

قوله (قده) في محل واحد شخصي الخ (ص ٨٨)

التقييد بالشخصي لاجتماعها في محل واحد نوعى اوجنسى كالسواد والبياض في الانسان والحيوان والتقييد بالمادى لعدم امتناع اجتماعهما في المحل المجرد كالذهن العالى والسافل وفي الحقايق البسيطة بل في حقيقة الحقايق واصل الاصول كما قيل (عرفت الله بجمعه بين الاضداد)

قوله (قده) استفاده العقل الخ (ص ٨٩)

اشارة الى ان الافكار معدات لا مولدات اومؤثرات وان مفيض النتائج هو العقل الكلى باذن الله وحوله وقوته.

قوله (قده) في منة الحس الخ (ص ٨٩)

اى في وسعه وطاقته وقوته.

قوله (قده) ثم يستثنى الخ (ص ٨٩)

فيقال ولكن ذلك دائم اواكثرى فليس باتفاقى

قوله (قده) في الاشتمال الخ (ص ٨٩)

فيقال في التواتر لولم يكن ما اخبر بوجوده موجوداً لزم تواطو المخبرين وتوافقهم

على الكذب وهومحال فما اخبروا به واقع محقق .

قوله (قده) كالاربعين الخ (ص٨٩)

او اقل او ازيد .

قوله (قده) فهى المتواترات الخ (ص ٩١)

اقول قال الفاضل العلامة فى شرح حكمة الاشراق عند شرح قول مصنفه ومن الحدسيات المتواترات وهى قضايا يحكم بها الانسان لكثرة التسامع والشهادات من المخبرين فانه لوحصل اليقين بقول واحد كان حدسياً لامتواتراً اذ المعتبر فيه الكثرة بشرط عدم امتناع المخبرعنه والامن من التوافق على الكذب و انتهائها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة فى زماننا و وجود جالينوس وغيره فى ازمنة متفاوته ويشترط فيه استواء طرفى ذلك الزمان و و سطه فى حصول ذلك العدد التواترى وانما ترك اشتراط كونه مستنداً الى الحس لظهوره واستغنائه عنه فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم اوحادث (محدث) او على اجتماع النقيضين و نحوهما لما افاد اخبارهم يقيناً عن امر معقول لامحسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكناً فى نفسه الى آخر ما افاد ثم قال المصنف «وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات فى مبلغ» قال الشارح كما حصره بعض اهل الظاهر فى عدد كمن حصره فى اربعين الذى ينعقد به الجمعة فى بعض المذاهب اوثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر الى غيرذلك من تحكماتهم الباردة (انتهى) وقد اشترط بعض المحققين شرط آخر وهوان لاتكون ذهن السامع مسبوقاً بشبهة وهذا الاشتراط فى محله لما نشاهد من انكار اليهود معجزات عيسى (ع) وهم والنصارى معجزات نبينا (ص) مع انها متواترة بالتواتر الاجمالى قطعاً لسبق اذهانهم بالشبهة وهى دوام شرع نبيهم الى يوم القيمة مثلا فتدبر .

«فى البرهان اللمى والانى»

قوله (قده) لان العلم بالعلة الخ (ص ٩١)

قيل العلم بالعلة امايكون من الجهة التى هى بها علة اولا من تلك الجهة فلو كان لامن تلك الجهة فلا نسلم ان العلم بها مستلزم للعلم بالمعلول و ان كان من تلك الجهة

فكماان العلم بالعلة من هذه الجهة مستلزم للعلم بالمعلول فكذلك العلم بالمعلول من
الجهة التى هوبها معلول لتلك العلة مستلزم للعلم بالعلة وان لم يكن من هذه الجهة فلا
يستلزم العلم بهاالعلم بالمعلول اصلا وبالجملة الامرفى العلةوالمعلول من هذه الجهةسواء
فالاولى ان يقـال فىوجه الاوثقية ان العلم بالعلة بالجهة التى هىبها علة يستلزم العلم
التام بالمعلول من جهة ان العلة تمام المعلول ومذوت حقيقتهوذاته واما العلم بالمعلول
من الجهة التى هـو بهـا معلول لايستلزم العلم التام بالعلة بل يستلزم العلم بها بوجهما
فان المعلول جهة من جهات سبب العلة وجودها وليس مذوت ذاتها ومقوم وجودهافتامل
ثم ان هنابر هانا آخر هو اوثق من الجميع ويسمى بشبه اللم وهو الاستدلال من ذات الشى
على ذاته ودلالته بذاته على ذاته كدلالته تقدست اسمائه على ذاته واليه الاشارة فى قوله
تعالى اولم يكف بربك انه على كلشى شهيد وهو طريق الصديقين الذين يستشهدون
به تعالى عليه ووجه او ثقيته من الكل عدم احتياجه الى واسطة اصلا مع ان جمعا غفيرا
من الحكماء يرون البينونة العزلية بين العلة والمعلول كما فى بـرهان اللـم استدلال
بالمباين بوجه على مذاقهم بخلافه فبهذا الطريق ودون ذاك الطريق طريق آخر يسميه
بعض العارفين ببرهان شبه الان وهو الاستدلال بالنفس الانسانية عليه تعالى سيمـا اذا
كانت بالغة اى نفس المستدل الى مقام من رانى فقد راى الحق حيث ان الدال والدليل
والمدلول فى الحقيقة شى واحد لمكان فناء السالك فى المسلوك اليه فتبصر

(ص ٩١)

قوله (قده) كما هو المشهور الخ

انما نسب ذلك الى المشهور لان علية التعفن للحمى امر مشهورى والعلة الحقيقية
انما هوالله تعالى اووجه من وجوهه كما قيل .

مات زيد زيد اگـر فاعـل بـدى   پس چرا زمرك خود غافـل شدى؟

اويكون فى قبال القول الذى ينقله بقوله وقيل الاخر الخ فتامل اولامكان ان
يقال ان التعفن علة لاشتداد الحرارة وهى للحمى ويمكن ان يكون التعبـير بالمشهور
كون الحمى معلولا للتعفن والدق واليوم فالتعفن علة هى اخص مـن المعلول مع ان
المعتبر فى اللم اخذ العلل المتساويه

قوله (قده) لاالثبوت النفسي (ص ٩٢)

اى المحمولى لاالربطى الذى هوفى ثبوت الاكبر للاصغر

قوله (قده) لانه معلوله الخ (ص ٩٢)

اى الجسم من علة قوام الحيوان ومهيته لامن علل وجوده و انيته كما هو واضح ويمكن ان يكون المراد المعلولية فى الوجود بمعنى ان جاعل الحيوان يجعله بعين جعله جسما حيوانا و من هنا قيل الذاتى يتقدم على ذى الذاتى فى الوجودين فتدبر

قوله (قده) فهذا اما واسطة الخ (ص٩٢)

هذا مبتن على مذاق المشهور من جهة تخصيصهم البرهان الانى بالاستدلال من المعلول على العلة واللمى بالاستدلال من العلة على المعلول ولكن الشيخ فى الشفا وغيره من مؤلفاته سمى الاول باسم الدليل وجعل الانى اعم منه و مماذكر المصنف فى الكتاب كما اشار اليه اخيراً بقوله واما انى الخ فلا يتحقق الواسطه كما زعمه قده

قوله (قده) درج التلازم (ص٩٢)

اى ما اذا كان الاكبر والاوسط متلازمين ومعلولى علة واحدة

قوله (قده) فاضيف الصفة الخ (ص ٩٣)

اى اضيف الخارج الذى هوصفة الى «ام» الذى هوالموصوف

قوله (قده) متممات العلل الخ (ص٩٣)

فان الشرط اما مأخوذ فى ناحية العلة الفاعلية انكان من متممات الفاعلية اوفى ناحية المادية انكان شرطاً للقبول ومتمماله والمعد ماخوذ فى ناحية المادية لانه متمم القابلية وعدم المانع كالشرط باعتبارين وجهتين فلا يكون العلل اكثر من اربع ولا ينتقض بها حصرها فى اربع وكذا الالات والادوات لكنها فى الاكثر واسطة بين الفاعل والمنفعل فى ايصال اثره اليه

قوله (قده) كالقوة العاملة (ص٩٢)

هى بازاء القوة العالمة التى تسبق الشوق وتاكدها التى هى الارادة وهى قوة

منبثة في العضلات التي تسمى في الفارسية بالماهيچه ينشاء التحريك طاعة للقوى المتقدمة عليها وهي مسخرة بامرها

قوله (قده) يجمع المسخن (ص٩٣)

اى الحرارة في الباطن

قوله (قده) وحاملة القوة الخ (ص ٩٣)

اى المادة بالقوة لحاملة القوة التي لم تتلبس بالصورة والفعلية التي تكـون هي مادة وقوة لها بعد .

قوله (قده) مثل الماء الخ (ص ٩٣)

فان الصورة المائية ضد للهوائية بناء على تعميم التضاد للصور الجوهرية بناء على اخذ مطلق المحل في تعريف الضدين و على هذا اخذت (اى صورة المائية) مع المادة الحاملة ايـاها وجعلت مادة للهواء وقس عليه الابيض فـان الجسم اخذ فيه مع البياض مادة للسواد. و اما بناء على اخـذ الموضوع فيه وعدم تحقق التضاد المصطلح بينها فيكون المراد مطلق التناكر و التخالف لا التضاد الحقيقي

قوله (قده) كالكيلوس (ص٩٣)

اقول للغذاء هضوم اربعة الاول في المعدة او الامعاء وابتداءه في الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل مالاتفعلة المبلولة بالماء ويسمى عند هضمه في المعدة بالكيلوس اى ماء الكشك السخين والثاني في الكبد ويصير حينئذ كيموساً و يستحيل الى الاخلاط الاربعة اى الدم والبلغم والصفراء والسوداء والثالث في العروق ويستحيل الى الرطوبة الطلبية والرابع في الاعضاء ويستحيل الى صورة الاعضاء فالكيلوس ابعد من الكيموس وهو من الهضم الرابع وهو من نفس الاعضاء المركبة و المـراد بها المسماة بالالية كاليد والرجل وهي من البسيطة والمراد من البسيطة ليس البسيطة على الاطلاق بل بالاضافة الى الاعضاء المركبة وهي التي ليست مركبة من الاعضاء الاخرى كما مثل به من الاعصاب والشرائين والاوردة وغيرها

قوله (قده) كالمادة المواد (ص٩٣)

اى الهيولى الاولى

قوله (قده) كالاتصال بالعقل الفعال الخ (ص٩٣)

يمكن ان يراد من الاتصال به الاتحاد بوجوده الربطى و بالفناء فيه والبقاء به بتحول وجوده الى مقامه مع الرجوع الى مقام الكثرة بعين الوحدة وان يراد من الفناء الفناء فى الحق اوفى العقل الفعال الذى هو فان فى الحق المتعال والفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى والبقاء به فالاول اشارة الى مقام الروح والثانى الى السر والثالث الى الخفى والاخفى.

قوله (قده) اول الفكر (ص٩٣)

ويقرب منه اول البغية آخر الدرك و آخر الدرك اول البغية كما قاله المعلم الاول وفيه اشارة الى دفع الدور المتوهم فى المقام لان الغاية علة للفاعل والفاعل ايضاً علة لها فى الموجودات الكونية والذب هو ان الغاية بماهيتها و وجودها الذهنى المقدم على الفعل علة لفاعلية الفاعل والفعل الذى هو معلول الفاعل والفاعل بوجوده الخارجى علة لوجودها فى الخارج الذى هو متأخر عن وجود الفعل فلادور

قوله (قده) كالعقل (ص٩٣)

قدمر منا بيان مراتب النفس فى العقل النظرى و العملى من العقل بالهيولى و بالملكة و بالفعل و بالمستفاد ومن التجليه والتحلية و التخلية والتحليه والفناء به وقوله الى ما شاء الله اشارة الى العقل بالمستفاد من مراتب النظرى والفناء و البقاء من العملى .

قوله (قده) باقامة العدل (ص ٩٣)

اشارة الى ان السلطنة والجلوس على سريرها شان السلطان العادل وحقه لا الجاير

قوله (قده) من العموم الخ (ص٩٣)

قال فى فن الحكمة فالفاعل العام ماينفعل عنه كثير كالنار المحرقة للاشياء والخاص ماينفعل عنه واحد والصورة العامة كصورة الكرسى مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسى والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد صديقه الخاص والفاعل البسيط كالمبدء الاول تعالى والمركب كعدة رجال يحركون

شيئا والمادة البسيطة كالهيولى الاولى والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة البستان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير انتهى .

قوله (قده) وغيرها الخ (ص ٩٣)

كالكلى والجزئى ونحو ذلك والاول فى الفاعل كالطبيب لهذا العلاج والثانى فيه كهذا الطبيب لهذا العلاج .

قوله (قده) فيقولان الطبع الخ (ص٩٤)

قد ذهب جمع من ارباب التحصيل الى ان هذه القاعدة من فروع قاعدة الواحد لايصدر عنه الاالواحد بناء على عدم تخصيصها بالواحد بالوحدة الحقة الحقيقية و اجرائها فى كل واحد بماهو واحد وذهب جمع آخر الى انه قاعدة اخرى ليست من فروع القاعدة المذكورة ونحن قد اشبعنا الكلام فيهذا بمالا مزيد عليه فى الرسالة التى الفناها «فى قاعدة الواحد لايصدر عنه الاالواحد ووحدة الوجود» المسماة باساس التوحيد والمستفاد من كلمات صدر متالهة الاسلام عليه شآبيب رحمة الله الملك العلام انها قاعدة اخرى مستقلة ليست من فروع القاعدة المذكورة وان شئت نيل الحق وابانة الحقيقة فعليك بمراجعة تلك الرسالة والله يقول الحق و هو يهدى السبيل .

قوله (قده) واجب الوجود الخ (ص٩٤)

اى ليست فيه جهة امكانية فضلا عن حالة منتظرة فهو تام الفاعلية كما هو تام الذات والوجود بل فوق التام والتمام .

قوله (قده) ومجرد الخ (ص ٩٤)

اى لايحتاج الى علة اعدادية لاجل تجرده وبرائته عن المادة الحاملة للقوة والامكان الاستعدادى فالفاعل اذا كان تام الفاعلية و القابل تام القابلية لايتخلف الفيض .

قوله (قده) والتحقق به (ص ٩٤)

اى بالله تعالى بنحو الفناء فيه والبقاء به ولم يصرح بالتعلق الذى هو التجلية لانه ادرجه فى التخلق كما انه ادرج التحلية فى التحقق والمراد من الاستكمال هنا طلب

الكمال بالاختيار لا الاستكمال الطبيعى بالحركة الجوهرية التحولية الذاتية و انكانت الغاية لهـا ايضاً ذلك التخلق و التحقق لانـه انسب و الصق بالكلام مع رعـاية مقتضى المقام .

قوله (قده) ومثال اخذ الماده (ص ٩٤)

ماسيذكر فى علة موت الانسان ليس تكراراً لهذا بل هولبيان علة موت الانسان و هذا لبيان علة موت مطلق الحيوان مع مغايرة الاخير مع هذا من جهات اخرى

قوله (قده) الموجود البرزخى الخ (ص ٩٤)

المراد منه الاشارة الى ان القائلين بان حشر الانسان فى عالم البرزخ بالبـدن البرزخى لا ينافى ماورد فى الشريعة المقدسة من كونه بعين بدنه الطبيعى لان البـدن البرزخى ايضاً عين ذلك البدن لانه محفوظ الصـورة لا يقال : ان هذا مغالطة نشات من اشتراك الاسم لان البدن البرزخى مشابه للبدن الطبيعى فى الشكل بمعنى الصورة والهيئة لا بالمعنى الذى به الشى بالفعل قلنا ليس المراد التشابه فى الشكل بل المراد ان البدن البرزخى لب ذلك البدن وباطنه وبه تمامه وقوامه .

قوله (قده) بل الانسان الجبروتى الخ (ص ٩٤)

وجه الاضراب هوان الانسان الملكوتى مشابه مع الناسوتى فى التصور بصورة بدنية جسمانية الاانها فى الانسان الملكوتى مثالى وبرزخى صرف بخلافها فى الناسوتى واما الجبروتى فهو مجرد عن مطلق المتعلق والبدن بل عن الاضافة الى الجزئيات فضلا عن البدن والمتعلق فتدبر .

قوله (قده) بمعنى ما به الخ (ص ٩٤)

اى لا بمعنى الصورة البدنية والهيئة والشكل كما هو عند العامة .

قوله (قده) والهوية بالروح (ص ٩٤)

اشارة الى ان الحاصـرين للحشر فى الروحانى ليسوا بكافرين منكـرين لما نطقت به الشرايع لان الهوية الانسانية قائمة بالروح و هو محفوظ فى النشآت فتامل .

قوله (قده) اومن غنية (ص ٩٤)

اى من الغنى كما سيشير اليه بقوله وتارة ابرهن عليه من ناحية الغاية بان النفس الناطقه بصدد الاستكمال والغنى والتجرد عن البدن اومن الغنية بمعنى الذخيره و مايقتنى من المال اى مايحصل فى النفس بحكم التعاكس الايجابى والاعدادى بينها و بين البدن اى الهيآت التى تكسبها من التعلق بالبدن وهى تريد التخلص منها والارتقاء الى عالم النور فقوله فى روحه متعلق بالعامل المقدر اى الحاصلة فيها عن مادته وعن مادته الطبيعية متعلقة بالغنية لكن كلمة عن على الاول بمعنى المجاوزة اى تستغنى عن مادته الطبيعية و على الثانى تكون نشوية بمعنى من اى الناشئة عن مادته

قوله (قده) من غير اكتفاء بالاستقراء الخ (ص ٩٤)

و ذلك لان ذلك الاستقراء استقراء ناقص حاصل من استقراء الافراد الماضية وليس مرجعه الى القياس المقسم حتى يفيد اليقين اذلعل فى الافراد الغابرة من يبقى دائما ولايذوق الموت .

قوله (قده) والقول الانسان مركب من الاضداد الخ (ص ٩٤)

هذا هو الاستدلال المشهور وهو من ناحية العلة المادية كما افاد فان المشهور جعلوا علة الموت الطبيعى تركب البدن عن الاضداد و بطلان القسر الدائم وتناهى القوى الجسمانية فى التأثير والتأثر وعدم وفاء البدن للقيام مقام المتحلل ونحو ذلك من العلل الطبيعية وصدر المتألهين جعل العلة كمال النفس وخروجها عن القوة الى الفعل ومصنف الكتاب (قده) افاد بعد نقل كلامه فى شرح الاسماء ان لكل واحد من القولين وجه صحة وصواب وان ما افادوه صحيح بالنظر الى الاسباب الطبيعية والعلل الظاهرية والسنة الالهية التى لاتبديل لها والثانى ايضا حق واقع بالنظر الى العلل الطولية والتحولات العروجية والنيل الى الغايات الالهية وقد حققنا ذلك فيما سبق من الكلام و سنعود اليه فى محله انشاءالله تعالى .

قوله بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال(١) الخ (ص ٩٥)

اما على مذاق القوم فلانهم وان لم يقولوا بالحركة الجوهرية الا انهم ذهبوا الى ان النفس فى مرتبة العقل بالهيولى خالية عن الصور العلمية كلها و انها تخرج فى

(١) قداختلف الانظار فى علة الموت الطبيعى فقالت الفلاسفة الطبيعيون ان علته

مرتبة العقل بالفعل والمستفاد من القوة الى الفعل فكونها بصدد الاستكمال مسلم عندهم واما على مذاق المنصف قده مطابقا لما ادى اليه نظر صدر المتالهين من القول بالحركة الجوهرية وكون النفس في الحدوث جرمانية وفي البقاء روحانية فالامر فيه اظهر ان قلت ما افاده قده من لزوم قطع علاقة النفس من البدن الطبيعي و موت البدن برفضها اياه مناف لما نطقت به الكتاب من بقاء عيسى ع وماحكمت به الاخبار بل ضرورة البرهان والمذهب من بقاء الحجة والامام الثاني عشر(ع) الى قرب قيام الساعة وكذا ماورد به كثير من الاخبار والاثار من بقاء الخضر والياس وعدم طريان الموت عليهم قلت اما اولا ما ذكرت من قيام الدليل القاطع على بقاء هولاء دهراً طويلا اوز مناكثيرا لاينافي ماقام عليه البرهان العقلي من لزوم طريان الموت على البدن وايصال النفس الى مقرها الاصلي وموطنها الاولي ولو بعد بقائها احقاباً كثيرة وازمنة طويلة كما نطقت به آيات من القران الكريم المنزل من عزيز حكيم ، واما ثانيا فكيفية بقاء هولاء بوجه يشبه بقاء النفوس الفلكية متعلقة بالابدان الاثيرية ابد الدهر عند اكثر الحكماء مع ذهابهم الى تناهي القوى الجسمانية وذلك لان بقاء علاقة تلك النفوس لاجل اشراقات متوالية وافاضات متضافرة وامدادات الهية وبارقات عقلية واردة عليها من عالم الجبروت والقواهر الاعلون وحضرة العزة والملكوت وبالجملة هو بحول الله وقوته وامداده واجادتة لا بحول تلك النفوس

تركب البدن من الاضداد واستحالة القسر الدائم وانحلال العناصر ورجوع كل الى مقره وموطنه واصله كما قال بعض الشعراء

چان عزم رحيل كرد گفتم كه برو   گفتا چكنم خانه فرو ميآيد

وقال آخرون ان علته ان القوى الجسمانيه متناهية التاثير و التاثر فلايمكن بقاء البدن ابداً لتناهي تاثير القوى البدنية وتاثرها وقالت الفلاسفة الالهيون ان علته كون النفس الناطقة بصدد الاستكمال الى آخر مافي الكتاب فالطائفة الاولى استدلت عليه من ناحية المادة لمناسبة علمهم والثانية من ناحية الغاية او الصورة بوجه حيث ان صورة البدن هو النفس و هي طالبة بذاتها لاصلها الذي هو الحق تعالى بمقتضى قوله تعالى شأنه «يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الاية» والطائفة الاخيرة من ناحية الفاعل والاخرون ايضاً لاحظوا فنهم و علمهم ولكل وجهة هو موليها والوجهان الاخر ان مذاق المصنف طبقا لاهل السلوق و صدر المتالهين والمسلك الاول للاطباء والحكماء الطبيعيين و بعض الالهيين (منه)

والقوی المتناهیة التاثیر والتأثر مع ان تلك النفوس کانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها ولایکون التعلق بالابدان مانعا من کمالهم واتصالهم بعالم الـربوبیة ولاسیما ان قلنا بان نفوس الکمل خلاقة للابدان فاعلة للصیاصی ولیست محکومة بحکمها ولا متکونة فی اول الکون من جراثیمها فلایزال باقیة مادامت همة نفوسهم المکرمـة و ارواحهم المقدسة یحفظها ویدیمها فـاذا تعلقت الارادة الازلیة بعود تلك النفوس الـی مابدئت منه انصرفت عن حفظها وابقائها فطرء علیها الموت والدثور والـزوال واتصلت النفوس بعالم الجمال و الجلال

قوله ولایقدح بقیة تعلق الخ (ص ۹۵)

یمکن ان یکـون المراد ببعض المواد بعض الموارد و الافـراد فیحتمل حینئذ حمله علی بعض النفوس الناقصة التی لم ینقطع عنها علاقة البدن بالکلیة بل بقیت لهاعلاقة ماوتلك العلاقة سبب عذابها فی القبر اوتنعمها فیه کما ذهب الیه المحقق الداماد قده اویکون المراد منهـا البدن المثالی الذی لم یتخلص من علاقته غیرنفوس الکمل اویکون المراد منها الاجزاء البالیة من البدن اوالجزء الذی لایتجزی وغـیر ذلك مما یقول بهالمتکلمون ویحتمل ان یحمل علی النفوس الکمل الذین لایشغلهم شان عن شان فانهم بعدرفض البدن لهم عنایة ماباًبدانهم بل بجمیع مافی عالم الناسوت فلذلك جعلت استجابة الدعوات تحت قبتهم وعند قبورهم ولکن التعبیر بالوهمی ینافیه الا ان یراد به مافی قبال العقلی بمعنی التعلق الضعیف اوالوهمی بالوهم المنورلاالمظلم المکدر

قوله وتارة من کذا الخ (ص ۹۵)

ای تارة من الفاعل وتارة من القابل وتارة من المادة وتارة من الصورة

قوله بان المادة الخ (ص۹۵)

اشارة الـی توسیط القابل و قوله مصـادفة الی قـوله الفاعل التام اشارة الی توسیط الفاعل

قوله ومرة نقول الخ (ص ۹۵)

مأخوذة من الغایة واشارة الی توسیطها

قوله (قده) عالم المثال الاكبر (ص ٩٥)

المراد به عالم الخيال المنفصل والبرزخ النزولى والصعودى عندالاشراقيين ومن وافقهم فى اثبات عالم المثال وخيال الفلك عندالمشائين النافين له

قوله مايبرهن بالعلة الغائية الخ ص ٩٥

وذلك لان العلة الصورية اشرف من المادية و البرهان الذى يبرهن فيه بالعلة الصورية اوثق باعطاء اليقين من الذى يبرهن فيه بالعلة المادية والغاية تمام الصورة وكمالها واصلها(لانها مبدءفاعلية الفاعل)فالبرهان الذى يبرهن فيه بها اوثق باعطائه من البرهان الذى يبرهن فيه بهما فلايرد الاشكال بان فعلية الشى انما هى بصورته فاوثق البراهين ما برهن بها

قوله حيث ان العلة الغائية الخ (ص ٩٦)

فان الريان علما هوالذى يطلب الريان خارجاسيمابناء على اتحاد العاقل بالمعقول

قوله بل فى المفارقات الخ (ص ٩٦)

علة الاضراب هى ان غيرالمفارقات المحضة اى الكلية المرسلة مركبة من المادة والصورة او الماهية والوجود فلايكون الفاعل فيها عين الغاية بل الغاية ترجع اليه بالوجه الذى اشاراليه ولكنها لبرائتها عن المادة بل عن الماهية لاحالة منتظرة لها و يكون الفاعل فيها عين الغاية كما ذكرنا وجهها فى مبحث المشاركة

قوله(قده) قال ارسطا طاليس

قدم وجه ذلك فيما سبق من الكلام فى مشاركة الحدوالبرهان فراجع

قوله(قده) ثم انم القواعد (ص ٩٦)

وذلك لان فاعلية غيره من مراتب فاعليته بل اظلال فاعليته وعكوسها لان :

كل مافى الكون وهم اوخيال اوعكوس فى المرايا اوظلال

قوله قده وعلمه الفعلى الخ (ص ٩٦)

عطف على قدرته اى ومن مراتب علمه الفعلى وهذا فى قبال الانفعالى اى « علم وجد» لا «وجد فعلم» كما فى علمنا بالاشياء التى هى افعالنا وآثارنا والمراد به العلم

الذی‌عندالایجاد ومقارنه بل هونفس الوجود والایجاد عندالاشراق وقبال الایجادبالصور المرتسمة القائمة بذاته التی هی فی صقع ذاتـه قبل الایجاد وهومنشاء لوجود الاشیاء عندهم وغیرمتخذ منها کمافی علم المهندس الذی‌یخترع صورة مایرید احداثه‌فی‌الخارج عند نفسه ثم یفعل ویحدث مایرید اختراعه علی طبق تلك الصورة لاکما فی المـهندس الذی یری بناء فی‌الخارج ثم یبنی بناء آخر علی طبقه وکلا العلمین متاخران عن العلم الاجمالی البسیط المقدم علی الاشیاء وعلی الصور المرتسمة ایضاً وهو الذی فی مرتبة ذاته بذاته ای علمه بذاته لذاته المستلزم لعلمه بجمیع معلوماته ولکن بنحو الوحدة و البساطة والقضائیة لابنحوالتفصیل والقدریة

قوله (قده)وقال وهوالقاهر (ص۹۶)

وهذا ایضاً دلیل علی عموم قدرته وعلمه لان مرجع تلك القاهریة الوجودیةالی علمه وقدرته وبالعکس

قولة (قده) لان‌معطی (ص۹۶)

هذا اشارة الی انه لاموثرفی الوجود الاهو لانه کما ان وجود کلشی بافاضته و ایجـاده کذلك سببیة کل سبب‌باعطائه تعالی حیث ان ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات والحیثیـات والاحتیاج فی الذات یلازم الاحتیاج فی جمیع الکمالات‌والصفات وکذاالافعال و الاثار

قوله بل نسبة الشی الخ (ص۹۶)

لان قابل الشی حامل امکانه وقوته والفاعل معطی وجوده و وجوبـه ومعطی الوجوب اقرب الی الشیء من حامل قوته و امکانه

قوله (قده) الی فاعله (ص۹۶)

و ذلك لان الممکن من ذاته لیس . ای لایقتضی ضرورة وجوده‌فنسبته الی ذاته نسبة امکانیة والی فاعله نسبة ضروریة وجوبیة لانه مالم‌یسدجمیع‌انحاء عدمه لایمکن افاضةالوجودعلیه فهوالمقتضی لضرورة وجوده وتاکده ونسبته‌الیه بالضرورة والوجدان

قوله ما رايت شيئا الخ (ص ٩٦)

تمامه: وبعده ومعه وفيه اما كونه تعالى قبل كل شي فمن جهة انه موجب كل وجود وقيوم كل حقيقة و اما انه بعد كل شي فمن جهة انه تعالى غاية كل موجود و تمامه واما انه فيه اومعه فلان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها وان الحدو البرهان متشاركان في حدود هما و انه حد كلشي كما هو برهان عليه اولم يكف بر بك انه على كلشي شهيد وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله و بالجملة اشار بكلمة قبله الى الوجوب السابق و بالباقى الى الوجوب اللاحق

قوله وفي أثولو جيا الخ ص (٩٦)

كلمة يونانية ترجمته المعرفة الربوبية اوالعلم الالهى والمشهور انه من تاليفات المعلم الاول لكن اتفقت كلمة ارباب العصر الحاضر على انه من تاليفات زينون الاكبر من ائمة حكماء اليونان وقد عده في بعض التواريخ من اعاظم تلامذته و عليه يكون ما افاده ايضا من بركته .

قوله (قده) على الضرورة والبت الخ (ص ٩٦)

لان وزان علمه تعالى بها وزان فاعليته لها بل علمه تعالى بها بعين فاعليته تعالى و ايجابه اياها وذلك اذا كان المراد بالمبدء الحق تعالى و يحتمل بعيداً ان يراد به العقل الاول باعتبار انه الصادر الاول وهو الواسطة لايجاد سائر الاشياء و وجودها عن الحق تعالى وذلك لان حضورها له بعين حضورها للحق تعالى وليس في ذلك العالم اى حضرة الجبروت امكان ولا ضرورة اصلا ولهذا عبر في بعض العبائر ان الاشياء حاضرات للمبادى الاولى .

قوله (قده) اذ له العلم التام الخ (ص ٩٦)

الضمير راجع الى الفاعل الحق و احتمل بعض تلامذته ارجاع الضمير الى « من يعلم الفاعل الالهى» اى يكون من الصديقين الذين يستشهدون به عليه تعالى ولا يخفى ما فيه من التكلف .

قوله (قده) وعنت الوجوه الخ (ص ٩٦)

اى خضعت له والمراد من وجه الشي هنا ذاته وحقيقته وفيهذا اشارة الى فناء

كل هوية فی هويته وكون كلشی فقراً صرفا اليه وربطا محضا به كما نطق به فی القرآن العزيز بقوله تقدست اسمائه يا ايها الناس انتم الفقراء الاية .

قوله (قده) لزوما الخ (ص ٩٦)

ای يكون كلوازم المهية بالنسبة اليها الغير المتاخرة وجوداً عنها مثل الزوجية بالنسبة الی الاربعة لا كعوارض وجود الشی الغير المتأخرة عنه بالذات لابالزمان .

قوله (قده) ولايعزب الخ (ص ٩٦)

لان ذاته علة بدو كلشی وعلة تمامه ولامؤثر فی الوجود الاهو فالعلم به مستلزم لعلمه بكلشی .

قوله (قده) والفانی فيه الخ (ص ٩٦)

مبتداء خبره قوله « علمه هو الفانی » والمراد ان الفانی فی الحق تعالی من السلاك المجذوبين او المجذوبين السالكين الباقی بالحق علمه ای علم ذلك الفانی ای الباقی ببقائه هو الذی يكون فانياً فی علمه تعالی ويكون علمه من مراتب علمه تعالی بل عين علمه بوجه كما ان الفانی وجوده فی وجوده تعالی والباقی ببقائه هو الذی من رآه فقد رای الحق وفی بعض النسخ الخطی المكتوب فی زمان حيوة المصنف بخط تلامذته والفانی فيه الباقی به علمه وهو الفانی فی علمه بزيادة الوا وفی قوله «وهو الفانی» فيكون معطوفاً علی قوله « فان كل وجود » ويكون معنی العبارة (ح) والفانی فی الحق الباقی به تعالی علمه ای من مراتب علمه وهو ايضاً فان فی علمه تعالی كما انه فان فی وجوده فكما ان كل وجود من اظلال وجوده وفان و مستهلك فيه فكذلك كل علم من اظلال علمه تعالی و مراتبه وعكوسه فان و مستهلك فی علمه ولا يتوهمن ان الضمائر فی قوله « فيه وبه وهو وفی علمه » كلها راجعة الی الحق تعالی كما توهمه بعض من لاخبرة له لانه مع احتياجه الی تكلف بارد لايناسب المقام ولاهو مراد المصنف (قده) من هذا الكلام كما لايخفی .

قوله لا العلل الاخص الخ (ص ٩٧)

مثل النار بالنسبة الی مطلق الحرارة فانه يصح الاستدلال من النار عليها ولا يصح من الحرارة علی النار .

قوله (قده) والزلزلة (ص ٩٧)

فانها تحدث عن كل احد من الامرين ولهذا يكونان اخص من معلولهما الذی هو الزلزلة ويكون الجامع بين الامرين حدوث ضغطة للارض بواسطة احد هذه الامور وكذا فی السحاب المعلول للامرين المذكورين اللذين يمكن ان يجمعهما تكون الماء

فى الجو وحصوله فيه بسبب واحد من الامرين المذكورين .

قوله (قده) وقد يمكن الخ (ص ٩٧)

كما انه يجمع لاقسام الحمى معنى عام وهى الحرارة الغريبة المشتعلة فى القلب(١) فيكون علة مساوية لها .

« مقدمات صناعات اخرى غير البرهان »

قوله (قده) وهى ايضاً ست الخ (ص ٩٨)

اقول المشهور عندهم ان غير اليقينيات من القضايا ست فبعضهم يدخل المسلمات فى المقبولات و بعضهم يدخل المظنونات فى المشهورات فتصير خمساً وعند بعضهم سبع بعدها (بتشديد الدال) من الاقسام فى عرض ساير الاقسام وما عدها المصنف فى المتن والشرح فهى سبعة اقسام لاستة ويمكن ان يكون نظره فى عدها ستة الى ما هو المشهور وفيما سيأتى الى اختيار مذهب البعض ولما لم يكن الحصر فى هذه الاقسام عقلياً فلاضير فى عدها خمسة اوستة اوسبعة بل يمكن ان يجعل الاقسام اكثر مما ذكروها بجعل ما ادخلوها فى ساير الاقسام وجعلوها اصنافاً داخلة تحتها اقساماً مستقلة .

« المشهورات »

قوله (قده) لحمية وغيرها الخ (ص ٩٨)

مثل العادات الحاصلة لبعض الجماعات من قبح تحمل العار لاجل الفرار من المضار كما قال الشاعر الغيور الشاعر النار اولى من دخول العار .

قوله (قده) وعقله المجرد الخ هو بمعنى الساذج الذى سيذكره اى المجرد عما

---

(١) وذلك بجمع الحمى اشتداد حرارة القلب او حرارة غريبة حاصلة فى القلب سارية منه الى الارواح والاخلاط والاعضاء فان الاطباء قد قسموا مطلق الحمى الى ثلاثة اقسام الاول الحميات الدقية وهى التى يكون سببها تسلط الحرارة الغريبة على الاعضاء واشتعال حرارة القلب بها والثانى الحميات الخلطية وهى التى تحصل بواسطة عفونة الاخلاط ويسمى بالخلطية والثالث ما يحصل بسبب اشتداد حرارة الارواح وسرايتها الى القلب ويسمى بالحميات اليومية والجامع بين الثلاثة اشتداد حرارة البدن وخروجها عما يبقى بواسطة بالنوم مزاج البدن بالمسوس المزاج المستوى او المختلط وانما يسمى الاخير باليومية لانها تنقرض فى الغالب ولاتدوم من اكثر من يوم الى ثلاثة ايام وتسمى الثانية بالخلطية لانها تحصل من عفونة الاخلاط والاولى بالدقية لانها تدق وتذيب لحمها فكلو احد من هذه الامور اخص من المعلول الذى هو الحمى (منه)

يشير اليه بقوله ولم يؤدب الى آخره والمراد ان الاوليات هي القضايا التي يحكم بها بديهة العقل بمجرد تصور اطرافها من دون دخالة التجربة والحدس والوجدان وغيرها مما لها دخل في الضروريات الاخرى بحيث لوخلينا وانفسنا وجردنا ها عن جميع الهيآت النظرية والعملية بان نقدر انا خلقنا دفعة من غير مشاهدة احد ومن غير ممارسة عمل او تجربة او حس او نحوها ولم نستعمل حساً من الحواس ولا القضايا التي يحكم بها بمداخلة الوهم او الحواس ولم يستدع اليها مافي طبيعتنا من الخجل والرحمة والرقة والا نفة والحمية وممارسة العادة ثم عرضنا على انفسنا هذه القضايا من ان الكل اعظم من جزئه والنقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان لكنا نحكم بها حكماً جزمياً ثابتاً مطابقاً للواقع وهذه بخلاف غيرها من الضروريات اوالمشهورات .

قوله (قده) ولم يؤدب بقبول قضايا ها الخ (ص ٩٨)

اى لم يؤدب بقبولها بسبب تأدبها بعادات اوشرايع او آداب والمراد من قضايا هي القضايا المشهورات .

قوله (قده) ولم يمل الاستقراء الخ (ص ٩٨)

قيل اى لايكون سبب الاعتراف بها والحكم فيها حصول الظن القوى بهابسبب الاستقراء وتصفح الجزئيات الكثيرة الموجب لحصوله فقوله لكثرة الجزئيات متعلق بقوله بظنه القوى وقوله الى حكم متعلق بقوله لم يمل وهومن الميل واحتمل بعض المحشين ان يكون من الملال اى لايحصل له الملال من الاستقراء بسبب كثرة الجزئيات وتصفح جزئيات الكلي الذى يريد سراية حكم جزئياته اليه ولكن الظاهر الاحتمال الاول كما لايخفى قال شارح الاشارات المحقق الطوسى (قده) في شرحه والفرق بين المشهورات والاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذى لا يلتفت الى شئ غير تصور طرفي الحكم؛ انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لايستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال والشهرة اسباب : **منها** كون الشئ حقا جلياً كقولنا الضدان لايجتمعان **ومنها** ما يناسب الحق الجلي و يخالفه بقيد خفي فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشئ حكم شبيهه وهوحق لامطلقا ولكن فيما هوشبيه

له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن و منها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضية الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن اوعند الاكثرين كقولنا الاله واحد اوعند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهورعند بعض اهل المناظرة (انتهى) ما اردنا نقله والى هذا اشار الشيخ بقوله ولم يؤدب الخ .

قوله (قده) والعقل الساذج (ص٩٩)

اى الخالص الغير المشوب بالوهم اوغير سامع لادب وغير مطيع لانفعال نفسانى او خلق اوحمية اورقة و نحـو ذلك كما يشير اليه بقوله ولو توهم الانسان نفسه الخ اى لوقدر وفرض ولكن ذاك الفرض والتقدير بمشاركة الوهم عبر عنه بالتوهم

« المقبولات »

قوله (قده) اماثل الخلف (ص٩٩)

اى اعدلهم وافضلهم طريقة ورايا

« الظنيـات »

قوله (قده) وكثير من المشهورات (ص ٩٩)

اى و ما عد اكثير من المشهورات

قوله (قده) اولم يعاشر (ص ٩٩)

اى يطوف منفرداً لفراره عن الخلق و عدم معـاشرته معهم لاشتغاله بالحق تعالى .

« المسلمات »

قوله (قده) حقت (ص٩٩)

فان المسلم لايجب ان يكون صحيحاً وقد يكون باطلا

قوله (قده) اوقبل الخ (ص ٩٩)

اى كان فى علم اصلا موضوعاً حتى يثبت فى علم آخر فانكان وضعها مع النكره والعناد سميت بالمصادرات اوبدونهما سميت بالاصول الموضوعة ويمكن ان يسلم فى ابتداء العلم اوفى ابتداء مبحث من مباحثه حتى يثبت فى علم آخر

«الوهميات»

اى التى يكون الحاكم فيها القوة الوهمية فى غير المحسوس بحكم المحسوس وكون الوهم حكماً فى الكليات مع انه لا يدركها اما لانه العقل المنزل او لان الحكم الحقيقى هى النفس

قوله (قده) والحال ان المجرد (ص ١٠٠)

ومن ظهر للمجردين عن جلباب البشرية من الصفات الالهية والتصرفات الربوبية من الخلع واللبس والايجاد والاعدام وطى الازمنة والامكنة ما تحيرت العقول وادهشت الخواطر وتبدلت النواظر وكونه فى باطن العالم سبق الخ ليس ككون الشى فى الشى بل ككون العاكس وذى الظل فى العكس والظل من جهة احاطته القيومية بتبع الحق على العالم

قوله (قده) و مثلها الخ (ص ١٠٠)

اى و مثل هذه اطلاقات كالنور الصرف المحض ونحوه ويمكن ان يكون مثلها (بالتشديد) اى مثل الحق تعالى نوره بالمشكوة والزجاجة و المصباح الايه او يكون و مثلها (بفتح الثاء واللام) اى واطلاق مثل النور من المشكوة وغيرها عليه تعالى ولكن الاول انسب والصق

قوله (قده) وان ادعى الخ(١) (ص ١٠٠)

جواب هذا الشرط هو قوله : كان غلط الوهم آه اى ان ادعى ان اطلاق النور

---

(١) فانه يكون المراد حينئذ من النور القاهر ؛ النور الالهى الوجوبى القاهر للكل فيصير الغلط اعظم كما بينه (قده) (هذه تعليقة اخرى منه مدظله)

عليه تعالى وارادة النور الحسى لسان القرآن، كان غلط الوهم اعظم ويمكن ان يكون كلمة ان وصلية اى اطلاق النور عليه تعالى بحسب اصطلاح الاشراق وان ادعى انه لسان القرآن وحينئذ اى عند كونه لسان القرآن يكون غلط الوهم اعظم والاول الصق بالعبارة و تسمية العقول الكلية بالانوار القاهرة من جهة قاهريتها لسائر الانوار و العقول التى تحتها.

قوله (قده) وهو القاهر (ص١٠٠)

دليل على صحة اطلاق النور الاقهر الا بهر عليه تعالى

قوله (قده) العقول الكلية (ص ١٠٠)

المراد بالكلية فى العقول والنفوس والطبايع هو الكلى بالمعنى المتداول عند العرفاء بمعنى السعة والاحاطة الوجودية والمراد بالطبايع الكلية السارية فى جميع المحسوسات او السارية فى الافلاك فانها محيطه بما دونها من الطبايع الجزئية التى للعنصريات والمواليد والمراد بالارواح المرسلة هى العقول الكلية من الطولية والعرضية و بالجزئية هى النفوس المتعلقة بالابدان

قوله (قده) قبل المحسوسات (ص ١٠٠)

اما بالذات بالنسبة الى مجموع العوالم الحسية او بالزمان بالنسبة الى بعضها لان مبدء الشى مقدم عليه كذلك وفيهذا اشارة الى ان العقول الكليات فضلا عن بارئها و خالقها ليس فى وسع الوهم ادراكها مطلقا ولو بالعناوين الكلية فلذلك ينكرها او يصفها بصفات المحسوسات

قوله (قده) لايتمثل فى الوهم (ص ١٠٠)

المراد بعدم التمثل عدم الادراك والحضور او التمثل الخيالى الصورى لان ادراك الوهم مقصور على المعانى الجزئية وان امكن ان يتمثل فى الخيال كتمثل روح القدس بصورة دحية الكلبى فالمراد حينئذ انه بما هو وهم لايقدر على ان يتمثلها وان يقدر عليه بتوسط الخيال الذى هو تحت سلطانه لانه سلطان القوى الحسية ولكن الانسب بكلامه وكلام الشيخ هو المعنى الاول

قوله (قده) ماهو لاته (ص ١٠١)

كتوهم عبدة الاصنام انها تقربهم الى الله زلفى وانها تكون شفعاء لهم في قضاء حوائجهم الدنيوية ومآربهم الاخروية

قوله (قده) اى كان عديلا له (ص ١٠١)

اى وكان ذلك الميت قبل موته عديلا للمتوهم بل شقيقاً او اخاً له وماكان يتوهم منه الضرر اصلا

قوله (قده) لاشتباه لفظى (ص ١٠١)

كمافي الالفاظ المشتركة والمعنوى مثل مشاركة البياض مع السواد في اللونية فيسرى المفرقية لنور البصر اليه

« الجدل »

قوله (قده) وجادلهم بالتى هى احسن (ص ١٠١)

انماوصفت بالتى هى احسن لان حصوله يكون بالاراء المحمودة لا بالاراء المسلمة ولولم تكن محمودة وقد فسر في الاحتجاج بالتى هى بغير احسن ان تشتمل على تسليم الباطل وترويجه اوانكار الحق وتمويهه لاسكات الخصم اولاجل عدم الاقتدار على ابطال باطله فينكر الحق اويسلم الباطل لاجل ذلك

قوله (قده) لانه بمعنى الفاسد (ص ١٠٢)

و معلوم ان فاسد الفهم والعقل غير عاقل ولا شاعر فهو لاينتفع بالجدل و لـو بالامتناع كما لايخفى

(الخطابة)

قوله (قده) الظنيات بالمعنى الاخص (ص ١٠٢)

اى غير المانع عن النقيض وبعبارة اخرى رجحان احد الطرفين مع جواز الطرف الاخر فهو الظن بشرط لا والمراد من الاعم في قباله الظن اللابشرط الذى يجتمع مع العلم والتقليد والجهل المركب احياناً بخلاف المعنى الاخص فانه في مقابل العلم والشك ولكن الاعم لايجتمع مع الشك بمعنى تساوى الطرفين ايضاً .

قوله (قده) من اولى العزم (ص ١٠٢)

قال في المجمع العزم والعزمة ما عقد عليه قلبك انك فاعله ومنه قوله تعالى واصبر كما صبر اولوالعزم من الرسل خمسة وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى و محمد(ص)

فان كلا منهم اتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة من تقدمه وقيل هم ستة : نوح صبر على اذى قومه. وابراهيم صبر على النار. واسحق صبر على الذبح. ويعقوب صبر على فقد الولد و ذهاب البصر . ويوسف صبر في البئر و السجن . و ايوب صبر على الضره وفي القاموس هم نوح وابراهيم واسحق و يعقوب وموسى ومحمد . وقد اختلفت الاخبار والاحاديث الواردة عن الائمة الاطهار (ع) في تفسير اولى العزم ففسر بصاحب الكتـاب و الشريعة الناسخة و بالمبعوث بالسيف و ورد ايضاً ان اولى العزم هم الذين عهد اليهم في محمد والاوصياء من بعده وسيرته فاجمع عزمهم على ان ذلك كذلك والاقرار به وروى لانهم بعثوا الى مشارق الارض ومغاربها وجنها وانسها وفسر بصاحب العزم والاستقامة كما امر به نبينا (ص) في قوله تعالى فاستقم كما امرت

قوله (قده) المركبة (ص ١٠٢)

ان الحكمة تطلق على العلم بحقائق الاشياء واوصافها وخواصها واحكامها على ما هى عليه وارتباط الاسباب بالمسببات واسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه و تطلق في اصطلاح علماء الاخلاق على احـد الاجناس الاربعة ، بل الاكثر حصروها فيهذه الاربعة وجميعها داخلة تحت العدالة والحكمة هى الواسطة بين الجربزة والبلاهة والعفة بين الشره والخمود والشجاعة بين الجبن و التهور والسخاوة بـين الاسراف و والبخل والتقتير

(الشعر)

قوله (قده) اوقع من الخطابى (ص ١٠٣)

وذلك كما ان الخطابة على ماصرح به الشيخ اوقع في نفوس العامة ومن لايطيـق البرهان من البرهان والجدل

قوله (قده) ان من البيان لسحراً (١٠٣)

اى من حيث التأثير في القلوب وجذبها وتهذيب اخلاق الناس وتكميلها يكون في التأثير بحيث يقرب الاعجاز والسحر

قوله (قده) وان من الشعر لحكمة (ص ١٠٣)

و هو المشتمل على توحيد البارى تعالى وتنزيهه عن كمالات الاكوان فضـلا عن

نواقص الحدثان وبيان صفاته الثبوتية والسلبية والجمالية والجلالية ومدائح الانبياء و والاولياء بما لا يبلغ حد الغلو والتفريط كما ورد ان النبى (ص) لما سمع قول لبيد : « الا كل شى ما خلا الله باطل . وكل نعيم لامحالة زائل » طرب (ص) طرباً قدسيا وقال اللهم ان العيش عيش الاخرة (١)

(القياس المغالطى)

قوله (قده) بين ماهو هو الخ (ص١٠٣)

اى بين ماهو هو فى الواقع وعلى ماهو كما هو وبين ماهو غيره و ليس هو هو و كما هو بل غيره وليس مطابقاً للواقع بل يشابه الواقع او ماهو على المشهور مورد للاعتراف فلذلك يقع بسببه الغلط والمغالطة

قوله (قده) لا يغلط ولا يغالط (ص ١٠٥)

الاول بصيغة المبنى للفاعل والثانى بصيغة المبنى للمفعول

قوله (قده) او الوهم الرافع (٢) ص١٠٣

اى الوهم المترفع والمراد به الوهم الانسانى اللابشرط المترفع من افق الحيوانية الى اولى مراتب الانسانية بحيث يقدر على تصور الكليات لكن مشوبة شوباً ما بالتمويهات والتدليسات والغواشى الظلمانية ويمكن ان يكون المراد به العقل المنزل بناء على ان يكون الواهمة هو العقل المنزل لا قوة اخرى كما ذهب اليه صدر المتألهين (قده) والمناسب مع هذه الطريقة التعبير بالعقل المنزل لكن يمكن ان يكون النكتة فى هذا التعبير الاشارة الى ان مدركات الوهم (ح) تكون ارفع من مدركات اولات الوهم من الحيوانات

---

(١) وايضا قد روى : ان تحت العرش كنوزاً مفاتيحها السنة الشعراء

(٢) اى المطالب المرفعة والتفوق على امثاله واقرانه او الوهم الذى حصل له الرفعة عن افق الحس وتشبه بالعقل الذى هو فوقه وبعبارة اخرى الوهم المنور الحاصل للانسان الزكى الغير البليد القادر على المغالطه والغلبة على الخصم بالمغالطة والتمويه و يحتمل منه الاشاره الى مختار صدر المتالهين (قده) لان العقل المنزل من حيث انه عقل؛ منزل ومن حيث انه وهم؛ مرفع كذا قيل .

فان قوتها الوهمية بشرط لا ومنغمرة فی‌الاضافة الی‌الماديات بخلاف مدركات الواهمة الانسانية حيث‌انها عين مدركات العقل مع اضافة ما الی‌المحسوسات فهی‌ترفع‌مدركاتها من الافق الادنی‌الی‌الافق الاعلی‌نسبة‌فلذلك عبر عنها بالوهم الرافع‌لاالمرفع ويمكن ان يكون التعبير الاول بناء علی طريقة صدر المتالهين والثانی علی طريقة القوم

قوله (قده) و فی الشغب يعتبر (ص ۱۰۴)

ای يعتبر فيه الاعتراف و ليس بمحقق فيه لانه من هذه الجهة يكون فی قبال الجلال

«انواع المغالطة»

قوله (قده) و يسمی جميعا (ض ۱۰۵)

لان‌مرجع‌الجميع الی الالفاظ

قوله (قده) كاشتراك لفظ الصورة الخ (ض ۱۰۵)

فان الصورة مشتركة بين المعانی الكثيرة من ما به الشی بالفعل، وكل هيئة تكون فی قابل وحدانی او بالتركيب،ولما يتقوم به المادة بالفعل،ولما تكمل به‌المادة و ان لم تكن‌متقومة‌به‌بالفعل‌ولما‌يحدث فی‌المواد بالصناعة،ولنوع‌الشی وجنسه وفصله ولكلية الكل‌انتهی ما افاده الشيخ والقوة‌بين‌القوة بمعنی الشدة والشأنية وقوی النفس‌و مبدء التغيير‌فی‌غيره من حيث هوغيره ومقابل الانفعال‌والضعف والقوة الفعلية والانفعالية والامكان بين الاعم والعام‌والخاص والاخص والاستقبالی والاستعدادی والفقری والعقل بين العقل الكلی والجزئی‌ومراتب النفس فی العقل النظری والعملی لهاتين المرتبتين والغريزة التی بها يفرق بين الحسن والقبيح والفاسد والصحيح من الافعال وما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان وغيرذلك من المعانی المذكورة وقد انحاها صاحب الاسفار الی اثناعشر معنی والوجود يطلق علی مفهومه وحقيقته فی قبال المفهوم وفی قبال العكس والظل او فی‌قبال ثانية مايراه الاحول و النسبة و الطور او فی قبال المحمولی و الربطی و الرابطی و قد يطلقه العرفاء علی حقيقة العالم‌مجردة عن الصبغة الوجودية

قوله (قده) العقل جوهر مفارق (ص١٠٥)

وهو العقل الكلي الذى هو احد اقسام الجواهر اى اقسامها الخمسة فى قبال النفس اى العقل والنفس والمادة والصورة والجسم

قوله (قده) العقل الجزئى (ص١٠٥)

وهو النفس الناطقة الانسانية التى تسمى باعتبار ادراكها للمعقولات عقلا

قوله (قده) قبل تحصلها (ص ١٠٥)

اى تحصلها بالتركيب و الاعراب

قوله قده الى المختار الفاعل الوجوبى (ص ١٠٥)

اى الواجب تعالى فان المسبوقية بالمبادى الاربعة مستلزمة لزيادة هذه المبادى على ذاته تعالى مع ان صفاته عين ذاته والزيادة مستلزمة لامكانه ومنافية لوجوبه الذاتى وايضاً مستلزمة لتجدد صفاته وعدم خلو ذاته عن القوة والاستعداد لواريد بالسبق ان اريد به (اى بالسبق) الذاتى

قوله (قده) اعتبر الذات فى المشتق (ص١٠٥)

اقول هذا مبنى ايضاً على تعميم المشتق فى محل النزاع بحيث يشمل الافعال ايضاً واما بناء على تخصيصه بالاسماء المشتقة فلايكون من هذا الباب الان يقال انه اذا صح اطلاق انه وجود يجب عليه لصح ان يطلق عليه مافى معناه وهو الوجود او الموجود الواجب فانه على تقدير اعتبار الذات فى المشتق يتوهم ما ذكرهذا.

قوله (قده) ولايوجد بالاولوية (ص١٠٥)

اى بالاولوية الذاتية اوالغيرية الغير البالغة الى حد الايجاب بسد جميع انحاء العدم وهذا هو المسمى بالوجوب السابق الجائى من قبل العلة فى قبال الوجوب اللاحق بعد التحقق والوجود من قبل المحمول المسمى بالضرورة بشرط المحمول وقد برهن على ذلك فى محله وذكره المصنف (قده) فى منظومته فى الحكمة فى الالهيات بالمعنى الاعم فى مبحث خواص الممكن ويكفى فى التصديق بلزوم محفوفية الممكن بالوجوبين تصور معنى الامكان و حقيقة الممكن بالنسبة الى الوجوب السابق سيما بناء على القول

باصالة الوجود واعتبارية الماهية فان المهية من حيث هي هي ليست الاهي باتفاق الجميع وهي ليست قبل افاضة الوجود وجعله شيئا حتى تقتضي الوجود او العدم على سبيل الاولوية فضلا عن الوجوب كما قال المصنف فيها :

ليسية الممكن تنفي الثانية رأساً كذا الاولى بقاء التسوية

واما بالنسبة الى الوجوب اللاحق اى الذى يلحق الممكن بعد حصول الوجود او العدم ولايخلو عنه قضية فعلية فهو ايضاً مبين لمن تصور والتفت الى معناه حيث ان كل موضوع بعد اتصافه بالمحمول بالفعل بشرط اتصافه به لايقبل مقابله ولايمكن عدم اتصافه به وهذا هو المراد من الضرورة بشرط المحمول والوجوب اللاحق والتصديق بمحفوفية الممكن به حاصل لكل سليم الفطرة والوجدان ولايحتاج الى مزيد بيان و برهان .

قوله (قده) انه عندهم موجب (ص ١٠٥)

اى مضطر في فعل واعلم ان الموجبية تجتمع مع الشعور والادراك ولايلزم ان يكون الموجب (بالفتح) كالطبايع فاقداً للشعور والادراك فالتمثيل بالطبايع اما لما هو التحقيق من كونها ككل شي احياء ناطقين مسبحين بحمده تعالى اولان القائلين بان المبدء للعالم غير مختار في فعله لم يذهبوا الى انه واجد للشعور والادراك لكن مضطر في فعله وايجاده بايجاب غيره وسلبه الاختيار عنه وانه اضطره الى ان يفعل الاشياء بل جعلوا المبدء الطبيعة الفاقدة للشعور والادراك او الدهر والزمان او المادة والصورة و نحوها فلذلك قال كالطبايع فافهم .

قوله (قده) فهو كما يتصوره الخ (ص ١٠٦)

فانه على تقدير عود الضمير الى العاقل يصير معنى الكلام كلما يتصوره العاقل فذاك العاقل مثل ما تصوره اى يكون متحدا به وهذا الاتحاد غير جائز في المشهور لانهم يفهمون من الاتحاد اتحاد العاقل مع الوجود العيني للمعاقيل اى مع المعقول بالعرض وهو محال ممتنع لانه من قبيل اتحاد الاثنين و هو ممتنع مطلقا سواء كان في العاقل والمعقول او في غيرهما واما في نظر غير المشهور وهم المحققون فالمراد من الاتحاد هو الاتحاد

مع المعقول بالذات على سبيل اتحاد العكس مع العاكس و المتحصل مع اللامتحصل و صيرورة نفس الانسان مرآ نايرى فيها حقايق الاشياء فيمقامى الجمع والفرق والكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة كما حققنا ذلك مفصلا .

قوله (قده) فهو على قاعدة (ص ۱۰۶)

فانه على الثانى يصير المعنى كل ما يتصور العاقل من مدركاته و متصوراته فمدركة و متصورة (بالفتح) فهو كما يتصور اى مثله اوهو هوفى الحقيقة وانه يحصل كما هوفى الواقع ونفس الامر فى ما يعقله (اى العقل ح) بناء على ما هوالحق من حصول الاشياء بحقائقها فى النفس لا باشباحها وعلى الاول يصير المعنى : فذاك العاقل متحد فى الحقيقة مع ما يدركه ويتصوره فينطبق ذلك على اتحاد العقل مع المدرك و المعقول بالذات فانه لو كان المراد الاتحاد مع المعقول بالعرض فهو باطل على جميع الاقوال عند المشهور و غيرهم وانما قال فى المشهور لان ذلك الاتحاد مرضى المصنف وهومختار صدر المتالهين والعرفاء الشامخين والمصنف موافق معهم فى ذلك الاانه خالف صدر المتالهين فى اجراء برهان التضايف لاثباته وتمسك له ببراهين آخرفى مبحث الوجود الذهنى من الكتاب ولكنه رجع عنه فى مبحث علم الواجب تعالى واعترف بامكان اثباته بذلك البرهان .

قوله (قده) المعقول بالعرض (ص ۱۰۶)

المراد به الخارج عن مرآت النفس اى الموجودالخارجى والنفس الامرى .

قوله (قده) ناطق لابشرط (ص۱۰۶)

اى باخذالناطق بماهو فصل لابشرط من ان يكون معه شى او يتحدمع شئ ولابشرط ان يكون كذلك لابما هوصورة وبشرط لامن ان يتحد مع الانسان .

قوله (قده) وجميع ذلك (ص ۱۰۷)

اى الواقع بين القضايا والمعانى والمواد والصور ونحوها .

قوله (قده) سوء التبكيت (ص۱۰۷)

اقول المراد بالتبكيت اسكات الخصم و تقريع الخصم والزامه باقامة الحجة والبرهان فاذا كان تأليف القياس على ما ينبغى يكون التبكيت حسناً والا يكون قبيحاً وسوء ويصيرمن باب سوء التبكيت .

قوله (قده) فان القياس علة (ص١٠٧)

علة اعدادية بناء على مذهب الحكيم الذى هو الحق اوعلى سبيل التوليد بناء على مذهب الاعتزال .

قوله (قده) فاخذ الابيض (ص ١٠٧)

مثال لاخذ العارض مكان المعروض ومثال اخذ المعروض مكان العارض فهو كمن يأخذ العاج مكان البياض كما سيذكره المصنف (قده)

قوله (قده) نحو زيد الكاتب انسان (ص ١٠٨)

فان الكتابة لادخل لها في انسانية زيد حتى لايكون من ليس بكاتب انساناً ويغالط الجاهل بالقواعد .

قوله (قده) كمن يأخذ (ص١٠٨)

اي مثل الحركة و الزمان فان النافين لوجود الحركة من القائلين بتركب الجسم من غير المتجزيات (اى اجزاء لايتجزى ح) استدلوا على عدم وجودها بانها تنقسم عند مثبتي وجودها الى الماضي والمستقبل والاول قد عدم والباقى غير موجودة مع انها لمكان عدم قرارها ليست موجودة فى الحال لانها ليست بموجودة مطلقا فان الماضى والمستقبل غير موجودين فى الحال لامطلقا فالنا فى لوجودها اخذ غير الموجود قاراً ؛ مكان غير الموجود مطلقاً .

قوله (قده) بمفهوم قولنا (ص ١٠٨)

فان المفهوم من قولنا ما بالذات هذه؛ ان ما بالعرض لمور اخرى لان ما بالذات فى قبال ما بالعرض فيفهم من مفهوم هذه الجملة .

قوله (قده) وان الحكمة اضلال (ص ١٠٨)

اقول قد ورد فى الخبر ان الحكمة ضالة المؤمن يطلبها حيث وجدها والمراد من الضالة في الحديث بقرينة آخره ؛ البعير والمركوب الذى فقده صاحبه او راكبه . لابمعني المضل وحرف الجهال الكلمة وقالوا المراد ان الحكمة مضلة المؤمن .

قوله (قده) وان الميزان لم يؤثر الخ (ص ١٠٨)

اى لم يكن تأليفه فى زمن النبى (ص) اولم يرد عنه (ص) جواز تعلمه . . وهذا

منقوض بعلم النحو والصرف والاصول وغيرها ولا نسلم عدم وروده ايضا فانه مأثور عن الشرع بناء على مامر فى اول الكتاب من التأويل للميزان والموازين وللحكمة وكذا ما ورد فى الاخبار المأثورة من المجادلة والاستدلالات المروية عنهم (ع) على طريق صناعة المنطقيين وامرهم (ع) اصحابهم كهشام بن عبدالحكم و غيره بالمجادلة مع المخالفين ومدحهم لكونهم عارفين بالقواعد الميزانية والحكمية كما يظهر لمن راجع الى كتب الاخبار والرجال .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض الخ (ص ١٠٨)

اى فى نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل الخ وفى تأويل الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة (الخ) والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة والميزان وسوء توهم الجهلة فى ذمهما .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض التاويلات الخ (ص ١٠٨)

اى فى نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل الخ وفى تأويل الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة الخ والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة والميزان وسوء توهم الجهلة فى ذمهما

قوله (قده) اما اسم مفعول (ص ١٠٨)

اى المختلط اما اسم مفعول وهو صفة للمعانى فيكون تذكيره مع انه صفة المعانى باعتبار رعاية لفظ الموصول مع انه يمكن ان يكون مصدراً ميمياً و بحسب التركيب فاعل جاء فى قولنا فى اول البيت اذ جاء فيكون التذكير حينئذ غير محتاج الى تلك الرعاية

قوله (قده) و الاختلاط الخ (ص ١٠٩)

اى معنى الاختلاط هنا هو الغلط

قوله (قده) بعد تحصله (ص ١٠٩)

اى بعد تحصل اصل اللفظ بحصول تركيبه

قوله(قده) كالغلط (ص۱۰۹)

مثال للغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة فانه ايضاً راجع الى الغلط من حيث الافراد لامن حيث التركيب وهذا كمافى لفظ المختار المشترك بين اسمى الفاعل و المفعول كمامر

قوله (قده) وقافية التركيب (ص ۱۰۹)

اى الاحرى ان ابدل التعريب فى المصراع الثانى بالاعراب، لانه هوالمتداول فى السنة القوم ولاضير لانه يمكن امالة (الف) الاعراب الى الياء وجعله قافية للتركيب ولكن النظم على وضع التعريب قافية للتركيب اقبل للطباع واطبع للنفوس.

قوله (قده) وان المجرد عن الجهات (ص ۱۱۰)

وذلك كما توهم بعض أن القول بوجود المجرد عن الجهات كفر لاستلزامه للقول بوجود الشريك لله تعالى

قوله (قده) كان يتوهم (ص ۱۱۰)

اى يتوهم المجرد المرسل اوالحق تعالى لمكان انه غيرمحسوس اوليس بموجود محسوس؛ غيرموجود مطلقا كما قال الشيخ فى النمط الرابع اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هوالمحسوس وان مالاينال الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان مالايتخصص بمكان اووضع بذاته كالجسم اوبسبب ماهوفيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود انتهى

قوله (قده) مثل ان يقال العاج (ص ۱۱۰)

كان يقال العاج مفرق لنور البصر لاتصافه بالبياض والبياض لون فالعاج لون لان المفرق لنور البصر لون وكذا يقال البياض متحيز بالذات لانه فى الجسم الذى هومتحيز بالذات اولان الجسم متحيز بالذات والجسم ابيض وواجد للبياض فالبياض متحيز بالذات

قوله(قده) فالاول اسم (ص ۱۱۰)

اى سوء اعتبار الحمل «لمابشرطه اخل».. واخذما بالعرض مكان ما بالذات «لما غير الشطر مكان الشطر حل»

قوله (قده) والتذكير الخ (ص١٩٠)

اى تذكير الموزع فانه لوروعى المعنى تعين الموزعة لان مرجع «هى» الى «قضايا»

قوله (قده)وهى تنتج الخ (ص ١٩٠)

اى يصير القياس قولنا الانسان خجلان وكل خجلان هوالحيوان ينتج ان الانسان هوالحيوان ولكن لما كانت الكبرى تفيد قصر الحيوانية وحصرها فى الانسان بالنظر الى القوانين الادبية تكون فى حكم قضيتين احديهما الانسان خجلان و الاخرى لاشى من غير الانسان بخجلان

قوله (قده) وهى لاتنتج (ص ١٩٠)

وذلك لانه لوجعل الصغرى هى السالبة اى قولنا لاشى من غير الانسان بخجلان لا ينتج فى الشكل الاول لان من شرائط انتاجه ايجاب الصغرى واوجعلت قولنا غير الانسان لا يخجل لم يتكرر الوسط فلا ينعقد القياس حتى ينتج لانه يصير القياس هكذا ماليس بانسان اوللانسان غير خجلان اوليس بخجلان وكل خجلان حيوان فلايتكرز الوسط .

قوله (قده) اى من غيرحاجة الخ (ص ١٩١)

مراده ان تحقق الغلط فيهذا القسم لايحتاج الى المقايسة بخلافه فى بعض الاقسام الاخر مثل المصادرة و وضع ماليس بعلةعلة لكن قد عرفت ان فى وضع ماليس بعلة علة ايضاً يعرض الغلط باعتبار نفس القياس ايضاً فالمراد ليس الاحتياج مطلقا بل من بعض الجهات والحيثيات .

قوله (قده) كلها سوء تاليف (ص ١٩١)

اى تسمى كل هذه الاغلاط المذكورة بسوء التأليف فى اصطلاح ولكن لواريد الفرق بينها الواقع فى القياسات البرهانية وغيرها استعمل سوء التأليف فى البرهان فقط وسوء التبكيت فى غيره .

قوله (قده) هي المصادرة (ص١١١)

المصادرة بمعنى المطالبة للشيء وعدم تتميم الامر قال في المنجد يقال فلان يورد ولا يصدر اى ياخذ في الامر ولا يتممه و صادره على الشيء بمعنى طالبه به و صدر عن المكان رجع عنه فاذا كان المطلوب والنتيجة متحداً مع القياس فيكون القايس مستدلا على شيء لا يتممه حيث ان قياسه ليس وافيا به اذ يكون واضحاً في القياس ما يطلبه في النتيجة او يرجع في النتيجة الى عين ما في القياس ولا يحصل له شي آخر فلذلك سمي بالمصادرة على المطلوب الاول ثم اعلم ان الشيخ السهروردي خص في كتاب التلويحات وضع ما ليس بعلة علة بقياس الخلف وهو بان يدعى ان المحال كان لنقيض المطلوب و يكون؟ لغيره ولكن شارح كتاب حكمة الاشراق خالفه في ذلك كما ان المصنف ايضاً لم يوافقه في ذلك ولذلك جعله اعم منه ومما يكون علة للحكم في القضايا بطريق الاولوية بان يكون للطبيعة الواحدة فردان او افراد كثيرة مشتركة في خاصية واحدة فيستدل بوجودها في الفرد المسلم الوجود فيه على عدم اولويته على الاخر في الاتصاف بها ويكون شرط اجراء هذا الطريق الاتحاد في النوع وعدم اجرائه في عالم الاتفاق و عدم تفاوت أفراد النوع بالنقص والكمال وتسلم وجود هذه الخاصية في بعض الافراد من قبيل النوع وبما هو فرد منه فلو اختل شرط من هذه الشروط يكون الغلط من هذا الباب ولو كان وجودها في بعض الافراد اولى وتكون الاولوية مسلمة وكذا وجودها في الفرد النازل يمكن ان يستدل باولويته على وجودها فيه وعند فقد بعض الشروط ايضاً يكون الغلط فيه من هذا الباب كما ظن فتامل.

واعلم ان اسباب الغلط كثيرة ذكرها في كتاب حكمة الاشراق منها فرض الممتنع موجوداً ليبتني عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فينتج ان شريك الاله ممكن و هذا ايضاً من هذا الباب لان النتيجة المطلوبة كون شريك البارى ممكناً مطلقاً مع ان الموضوع في القياس امكانه على فرض وجوده (من قبيل فرض المحال) ويمكن ان يكون من باب سوء الحمل لعدم تكرر الوسط و قال ايضاً وقد يقع الغلط لقلة المبالات

بالحيثيات كمن يقول زيد ابيض وكل ابيض داخل في ذاته ومفهومه وحقيقته البياض فزيد داخل في ذاته ومفهومه البياض والغلط فيه من اجل عدم رعاية الحيثية حيث ان البياض داخل في حقيقة الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان اوحيوان والغلط فيه من باب سوء اعتبار الحمل ومثل من سمع ان الكليات موجودة في الاذهان معدومة في الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان فيحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة. وقال ايضاً و قد يعرض الغلط بسبب تغيير الاصطلاح عند ورود النقض كقول بعض مثبتي الجزء ـ عند مايورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فينقسم الجزء ـ لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لاني اعني بالجسم كل مؤلف مع غيره و كقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات الباري تعالى وقدمها لما اورد عليه لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعني بالغير مايصح انفكاكه بمفارقة او وجود و صفاته تعالى ليست كذلك فتكون عين الذات فلا يتكثر ومعلوم ان تغيير الاصطلاح لايكون بنافع له لان للخصم ان يهجر لفظ الغير فيقول ان كانت الصفات عين الذات الواحدة فلا كثرة ولا صفة و ان لم تكن عينها فهي اما واجبة اوممكنة الى آخر ماقيل.

قوله (قده) فيكون التاليف عن مقدمة الخ (ص ١١٢)

وذلك لانه اذا كان الوسط مرادفاً مع الاصغر تكون الصغرى خالية عن الوضع والحمل اي عن مجموعهما لان المفروض ان المحمول عين الموضوع فيكون واجداً للموضوع فقط او للمحمول فقط فيكون التأليف في الحقيقة عن مقدمة واحدة هي الكبرى وفاقداً للصغرى وان كانت الصغرى بحسب الصورة والظاهر موجودة و واجدة للحدين لفظاً وصورة ويمكن ان يقال الصغرى فاقدة للحدين لا لحد واحد وذلك لان حمل الاوسط على الاصغر انما يكون بالحمل الشايع الذي شرطه مغايرة المحمول مع الموضوع مفهوماً واذا فرض اتحاد الحدين مفهوماً فلايتحقق الحمل الواقعي الصحيح اصلا ولما كان تحقق الموضوعية انما يتوقف على تحقق وصف المحمولية لمكان ما بينهما من التضايف فلايتحقق الموضوع ايضاً بالحقيقة فيكون القياس فاقداً للحدين فتدبر.

قوله (قده) وقد مر مثال الخ (ص ١١٢)

اى فى قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجوده فهى فرد ينتج كلما كانت الاربعة موجودة فهى فرد .

قوله (قده) وقد مثل له الخ (ص ١١٣)

وانما نسب هذا المثال الى العلامة لاجل ان المتظاهر من كلامه ان علة لزوم المحال هو البيضية والتحرك على القطر الاقصر لامطلق البيضية فجعل البيضية مطلقا التى هى ليست بعلة مكان البيضية المقيده التى هى العلة من باب وضع ماليس بعلة فى النتيجة علة فيظهر من هذا ان كل قياس لم يكن الوسط المذكور فيه علة للنتيجة المنظورة منه فهو من هذا القبيل ولكن المصنف جعل كل قياس يكون فاقداً لشرط من شرائط القياس من باب وضع ماليس بعلة علة نظراً الى ان القياس علة للنتيجة فبينهما فرق مابهذا اللحاظ وان امكن ان يجعل مآل كلا القولين الى شى واحد فتامل . ويمكن ان تكون النكتة فى الانتساب ان مراد المستدل ان الفلك لو كان متشكلا بالكروية لايلزم خلاء من حركته على اى قطر كانت و هذا بخلاف ما لو كان متشكلا بالبيضية فانه يلزم الخلاء من حركته على قطره الاقصر فيكون جعله متشكلا بهذا الشكل من باب الفصل الذى لايعتقده فى الفلكيات كما اشار اليه البطلميوس فى اول المجسطى او يكون ترجيح المرجوح على الراجح (ح) لايكون من هذا الباب ولا يرد عليه الاشكال فتدبر .

قوله (قده) وغير المعلوم الخ (ص ١١٣)

اى الذى ليس بمعلوم وهو ذات الواجب تعالى غير الامر الذى هو معلوم وهو الوجود .

قوله (قده) زائد فى الجميع (ص ١١٣)

بل زائد فى الوجودات الخاصة والمهيات ايضاً .

قوله (قده) فان حقيقة الوجود الخ (١) (ص ١١٣)

---

(١) اى المراد بحقيقة الوجود هنا ما يقابل المفهوم الشامل للحقيقة فى قبال الظل ولظله الذى هو الفيض المقدس فهو حاضر للحق لحضور ذاته لذاته بذاته وحضور ظله المحدوث ومراتبه له تعالى ايضاً بعين حضور ذاته .

المراد بها هيهنا الحقيقة فى قبال المفهوم ويمكن ان يكون المراد بها الحقيقة فى قبال الظل ولكن الاول اظهر والصق بقوله فيمابعد نعم تعلم بالحضور للحق الخ اللهم الاان يكون على سبيل التجريد .

قوله (قده) وغيرها من الكمالات (ص ١١٣)

اى التكلم والسمع والبصر والحيوة ونحوها .

قوله (قده) لايتصور (ص ١١٣)

(خبرلان) اى لايتصور من حيث حقيقتها لامن حيث مفاهيمها الـذى ذات تـأس بالوجود فى البداهة .

قوله (قده) والفانى فيه الخ (ص ١١٣)

اى يعلم بالعلم الحضورى للفانى فى الحق ايـضا او للفـانى فى الوجـود على ما قيل فتدبر .

قوله (قده) لابل للحق الخ (ص ١١٣)

اضراب عن قوله للفانى فيه اى تعلم بالحضور لاللفانى فى الحق تعـالى من ارباب السلوك واصحاب المعارج البالغين الى مقام قرب النوافل والفرائض بالفناء فيه ذاتـاً و صفة وفعلا واثراً بل تعلم بالحضور للحق تعالى حيث ان الفانى فيه تعالى امكان فنائه لاحكم له ولابقاء له كما قل .

بيا وهستى حافظ زپيش اوبردار　　　　كه باوجود توكس نشنود زمن كه منم

فالمعلوم له فى الحقيقة معلوم للحق تعالى لاله وذلك هو الوجه للاضراب .

قوله (قده) تعلم للالهيين الخ (ص١١٣)

المراد بهم اما الالهيون بالمعنى الاعم فيكون اشارة الى ان موضوع علم الفلسفة هو حقيقة الوجود فى قبال مفهومه اوالالهيون بالمعنى الاخص فيكون اشارة الى ان موضوع الالهى بالمعنى الاخص انما هو حقيقة الوجود فى مقابل الظل .

قوله (قده) بالعنوانات المذكورة الخ (ص١١٣)

النور والحيوة السارية والعلم والمشية والمحبة والعشق و غيرها من الكمالات

كالقدرة والارادة والوجوب ونحوها.

قوله (قده) والعنوانات الخ (ص ١١٣)

اى مفاهيم هذه الكمالات التى هى عناوين حقيقة الوجود فانها مساوقة مع الوحدة والهوهوية بل عين الوحدة واصلها ويمكن ان يكون فى ذلك اشارة الى جواب ما يرد على ما افاده من كون حقيقة الوجود معنون تلك الكمالات بان هذه المعنونات كلواحد منها مباين مع الاخر وغير محمول عليه فكيف يمكن ان يكون لهما معنون واحد فاجاب بقوله والعنوانات الخ و حاصل الجواب ان المدعى ليس عينية مفاهيم تلك الصفات لذاته تعالى بل المراد انها مع اختلافها عنواناً؛ واحدة معنونا لان اختلاف العناوين لايوجب اختلاف المعنون وقد حقق ذلك فى الاسفار بما لامزيد عليه.

قوله (قده) لا المعنون (ص١١٣)

اما خلو العنوانات كل عن الاخر فلانها بالحمل الاولى الذاتى لايمكن حمل كل واحد منها على الاخر بل لسان كلواحد منها اين احدها من الاخر واما المعنون فلانه حقيقة الوجود التى هى تمام كل حقيقة واصلها و منبع كل كمال وفضيلة يحكى عنها هذه العنوانات و هى لمكان بساطتها الحقيقية كل الاشياء و تمامها و معطيها ومعطى الشىء ومبدئه وتمامه؛ كيف يمكن ان يكون فاقداً له كما قيل:

ذات نايافته از هستى بخش كى تواند كه شود هستى بخش

خشك ابريكه بود ز آب تهى نايد از وى صفت آب دهى

فمعنى قوله عليه هذا؛ ان العنوانات هى الخالية كل منها عن الاخر ولكن المعنون ليس بخال عن العناوين ويمكن ان يكون المراد ان العناوين هى الخالية كل عن الاخر ولكن المعنون اى حقيقة الوجود التى هى المصداق والمعنون الكامل بالنسبة الى سائر المعنونات والمصاديق فهى ليست بخالية عن سائر المعنونات و المصاديق حيث انها لمكان بساطتها الحقيقية وصرافتها الوجودية واجدة لكلها بنحو الكثرة فى الوحدة و بنحو الجمع والوحدة والبساطة والصرافة لاجل ان بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها وصرف النور والوجود؛ صرف كل نور ووجود ولكن الانسب مع التفريع المذكور

فی قوله فكلما دارت حقيقة الوجود الخ ؛ هوالمعنی الاول لوكان المراد من الكمالات فی قوله دارت الكمالات هی العنوانات ومن دورانها معها حملها علی مراتب تلك الحقيقة و درجاتها واطوارها بالحمل الشايع ولوكان المراد حقائق العنوانات لانفسها وكان المراد من دورانها عدم انفكاكها عن المعنونات بمعنی احاطتها بالكل و قيام جميعها بها ؛ يكون الانسب (ح) المعنی الثانی ولكل وجهة هوموليها .

قوله (قده) فكلما دارت الخ (ص ١١٣)

وذلك لان ما بالذات لتلك الكمالات اما الوجود او المهية او العدم لانحصار المفاهيم فی هذه الثلثة و العدم حاله معلوم فی انه لايمكن ان يكون ما بالذات لتلك الكمالات. والمهية من حيث هی ليست الا هی فبقی ان يكون مابالذات لها هوالوجود فتدور معه وتقوی وتشتد بقوته وشدته وتضعف بضعفه و بالجملة فجميع الموجودات احياء بحيات تلك الحقيقة السارية يسبحون بحمده و لايفترون

قوله (قده) والروح المرسل الخ (ص ١١٣)

ای العقل الكلی المغير المتعلق بالبدن كالعقل الفعال وغيره والمراد من المتعلق الارواح المتعلقة بالابدان من النفوس الكلية البادية الفلكية و الصاعدة الالهية الانسانية

قوله علم بذاته الخ (ص ١١٣)

لانه مجرد قائم بذاته لابالمادة والمحل والموضوع وكل مجرد قائم بذاته عقل و عاقل ومعقول لذاته كما تقرر فی محله

قوله فی علمه الحضوری الخ (١) (ص ١١٣)

اشارة الی ان علمه بذاته انما يكون بالعلم الحضوری النوری الذی يكون العلم والمعلوم والعالم فيه واحداً لابالعلم الحصولی المحتاج الی صورة زائدة معلومة بالذات مباينة للمعلوم بالعرض ويكون العالم فيه مغايرا مع المعلوم وكذا المعلوم بالذات مع

---

(١) الصفة اما للتوضيح لان علم النفس بذاتها لايكون الاحضوريا وامالاخراج علمها بها بالعناوين والحكايات فانه يكون حصوليا كمالايخفی (منه)

المعلوم بالعرض وبالجملة العلم والعالم والمعلوم بالعرض مغاير كل مع الاخر والا يلزم اجتماع المثلين ومفاسد اخرى مذكورة فى محلها مع ان الشىء المجرد القائم بالذات لا يتصور غيبوبته عن نفسه وذاته حتى يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة مغايرة لذاته فتدبر

قوله (قده) وحيوة حقيقية الخ (١) (ص ١١٣)

فى قبال الحيوانية الظاهرية الحسية وهى الحيوة السرمدية الالهية الاخروية العقلية المعنوية والمراد ان وجود ذاك الروح لمكان عرائه عن المهية عين العلم والحيوة والقدرة والارادة وعين العشق بذاته وقواه ومجالى ذاته وآثاره

قوله (قده) ولمتعلقه الخ (ص ١١٢)

اى وحيوة ذاتية لمتعلقه الذى هو بدنه وصيصيته والمراد من كونه حيوة ذاتية لنفسه نفى الواسطة فى العروض ومن كونه حيوة ذاتية لمتعلقه ليست الذاتية بهذا المعنى وبمعنى نفى التبعية بل المراد ان حيوة المتعلق ذاتية له بعين ذاتيتها له من جهة فناء المتعلق فيه وسريان حكمه اليه كما يقال ان العقول المرسلة لا مهية لها بتبع نفى المهية عن الواجب تعالى فافهم ولو كان المراد اثبات مجرد الحيوة للمتعلق لا الحيوة مع وصف الذاتية لا يحتاج الى هذا التوجيه كما يؤذن به قوله بعد أ بتبعية ذاتة فتبصر

قوله ومحالها الخ (ص ١١٤)

اى محال قوى الروح المتعلق وهى الارواح الحيوانية البخارية

---

(١) التقييد بالحقيقية فى قبال العرضية كحيات البدن او المجازية المستعارية كحيوته وحيوة بعض موجودات عالم الناسوت فان الدار الاخرة دار الحيوان ومقر الكمالات الحقيقية السرمدية

وقوله لان من عشق دليل لقوله وارادة وعشق الخ واشارة الى قوله تعالى يحبهم و يحبونه

وقوله بذاته متعلق بقوله لا الفعلية والانفعالية وكون علمه قدرة من جهة ان علمه فعلى وقدرته وجوبية (منه)

قوله (قده) لان من عشق الخ (ص١١٣)

دليل على عشقه بقواه التي هي آثار ذاته

قوله (قده) اسفهبد الخ (ص١١٣)

وهي النفس الناطقة سميت بلسان الاشراق بهذا الاسم لان ارض البدن مشرقة بنور ربها

قوله (قده) ووحدته الحق تعالى (١) (ص ١١٣)

كذا في النسخ التي رايناها والظاهر ووحدة الحق بدون الضمير ولو كانت كما في الكتاب فيكون المعنى ووحدة النور الاسفهبد هو الحق تعالى ومقوم وجوده هو وجوده تعالى فوجوده بوجود الحق فكذلك وحدته وحدة الحق تعالى اى ظل وحدته

قوله (قده) وان قلنا ان لامهية له الخ (ص ١١٣)

اى ان قلنا بمقالة شيخ اتباع الرواقيين من ان النفس وما فوقها انيات صرفة و وجودات محضة فيكون التفاوت بين الانوار القاهرة والاسفهبدية بمجرد الفقر والفناء لا باعتبار المهيات والموضوعات

قوله (قده) وان قلنا ان له مهية الخ (ص١١٣)

اى قلنا بمقالة المشائين من تركب كل ممكن من المهية والوجود وان الفرق بين الانوار المذكورة بحسب المهية فجامعية النور الاسفهبد لتلك الكمالات من علمه بذاته وحيوته الحقيقية وعشقه السارى وغيرها تكون لوجوده لا لمهيته لان المهية من حيث هى ليست الاهى سيما بناء على اعتبارية المهية واصالة الوجود وما بالذات الذى هو واجد لجميع الكمالات الوجودية انما هو الوجود لا المهية والعدم والوجود سنخ واحد واصل فارد فيسرى تلك الكمالات بسريانه فى كل شى

قوله (قده) ومراتبه كثيرة و فيئى الخ (ص١١٣)

اى مرتبة منه وهو الوجود الحق تعالى شى والمراتب الباقية منه و هى وجودات

---

(١) الظاهر ان العبارة ووحدة الحق اى يكون وجوده ووحدته ظل وحدة الحق تعالى ولو كانت العبارة ووحدته الحق يكون المراد ان وحدته هو بعين الحق تعالى حيث انه اصله وتمامه وبه تذوته وقوامه (تعليقة اخرى منه)

الممكنات كفيئي وفيهذا اشارة الى رجـوع التشكيك الخـاصى الى اخص الخواص كما اشرنا اليه سابقاً

قوله(قده) فاينما تحقق الخ (١) (ص١١٣)

اى فاينما تحقق الوجوب كان هذاالجمع لكمالات حكمه ثم ان الجواب قدتم عند قوله لا تتصوروالتى قدذكر بعدها الى قوله وبعلاوةذلك الخ لامدخلية لهافى الجواب بالتقرير الاول بل انما ذكرها لتحقيق الامر وان كون حقيقة الوجود فى قبال الظل عين ذاته تقدست اسمائه لاينـافى سريان الحقيقة فى قبال المفهوم فى كلشى لان السارى انما هو ظل الحقيقة بالمعنى الاول اولتحقيق عدم امكان تصور حقيقة من الحقايق الوجودية كمـا لايمكن تصور المرتبة الغير المتناهية منها فى الشدة والمدة والمدة ويمكن ان يكون للاشـارة الى ان كون حقيقة الوجود حقيقة الواجب تعالى و كون كمالاته عـين ذاته مستلزم لسريان تلك الكمالات بل نوره الذى هو نورالسموات والارض فى كلشى كسريان الاصل فى الفرع والعاكس فى العكس من اجل كون الوجود حقيقة واحدة و سنخ واحد اويكون اشارة الى بيان اخر للجواب بجعل المغالطة من باب سوء التاليف المادى لا بسبب اشتراك الاسم كما صرح به بقوله وح يكون وهذا هوالظاهر من كلامه رفع فى الخلد مقامه ، وقوله الاترى تنظير للمقام بما ورد عن سيد الانام (ص) من ان من عرف نفسه عرف ربه

قوله(قده) ولا تفاوت (ص ١١٣)

اى لا تفاوت فى افراده اوبين مراتبه الا فى كون افراده او مراتبه اشد وجوداً واتم نورية بل بعضها فوق جميع المراتب فى الموجودية والظهور بمـا لايتناهى مدة و شدة وعدة

قوله (قده) وبعلاوة ذلك الخ (ص١١٣)

الجواب الاول مبنى على اعتراف المشكك باشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة

---

(١) المشاراليه بقوله هذا اما سريان كمالات الوجود بسريان حقيقته او كون حقيقة الوجود مطلقا ممتنع التصور (منه)

لكنه التبس عليه احد المعنيين واحكامه بالاخر والثانی مبنی علی حسبانه انحصار الوجود فی المفهوم العام البديهی وانحصار المنفصلة فی الشقين وهما اما ان يكون حقيقة الواجب مفهوم الوجود العام البديهی اوالمهية التی حيثية ذاتها عدم الاباء عن الوجود والعدم فاذا لم يكن الشق الاول بمحقق كما ادعاه الحكيم فيجب ان يكون حقيقته الشق الاخر فيكون الجواب عن هذا الاستدلال ما اجاب به قده من ابداء شق اخر و علی تقدير تقرير السؤال بماذكره اولا يكون الجواب عنه بما افاده من ان هذا غلط نشاء من اشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة وخلط احدهما بالاخر

وكل كلام فی الوجود كلامه سواء علينا نثره و نظامه

قوله (قده) كيف و المهية الخ (ص ٩١٣)

ای كيف يمكن ان يكون ذات الواجب من سنخ المفاهيم والماهيات (الخ) ای حيثيتها حيثية عدم الاباء من اجل انها من حيث هی هی ليست الاهی فليست من حيث هی بموجودة حتی لاتقبل العدم ولا بمعدومة حتی لاتقبل الوجود وهذا بخلاف حقيقة الواجب تعالی التی هی بذاتها و لذاتها طاردة لجميع انحاء العدم فكيف يمكن ان يكون من سنخ المهية فان قلت ماذكره مناف لماذكره رئيس الحكماء من ان المهية من ذاتها تكون ليس ومن علتها تصيرايس فان المتظاهر من هذا الكلام ان المهية من ذاتها حيثيتها الاباء عن الوجود. قلت ليس مراده (قده) من هذا الكلام ماتوهمته حيث انه مع ان هذا الكلام بهذا المعنی مخالف للبرهان والاكانت المهية من الممتنعات بالذات التی لاتقبل الوجود اصلا مخالف لماصرحوا به ايضاً بل مراده من هذه الجملة ان المهية لما كانت فيحد ذاتها غير مقتضية للوجود فتكون فيحد ذاتها غير موجودة ولا تكون موجودة من هذه الجهة والحيثية بل متصفة بالعدم و الليسية فان عدم اقتضائه الايسية فی حكم الليسية لاانها بذاتها تقتضی الليسية لانه فرق بين اقتضاء العدم و عدم اقتضاء الوجود او الانصاف بالعدم والليسية وبعبارة اخری انهم عبروا عن اللااقتضاء او هذا لاينافی ماذكره هنا وصرح به قاطبتهم من عدم ابائها عن الوجود والعدم وقابليتها للاتصاف بكل واحد منهما

قوله (قده) والمقابل لايقبل (ص ١١٣)

اى قبولا يجتمع مع المقبول لقبول الجسم للبياض والسواد قوله و هى قابلة اى المهية .

قوله (قده) المانعة الجمع (ص١١٣)

لان المنفصلة المانعة الخلو والجمع ذات اجزاء ثلثة هكذا حقيقة الواجب تعالى اما مفهوم الوجود واما مهية بسيطة مجهولة الكنه واما حقيقة الوجود والمغالط جعلها ذات جزئين اى اما مفهوم الوجود اومهية من المهيات فصارت القضية مانعة الجمع لا مانعة الخلو والجمع حتى تصير منفصلة حقيقة لاحتمال شق آخر وهوان تكون حقيقة الوجود ولكن لايخفى ان كون ماذكر منفصلة حقيقية مبنى على تعميم حقيقة الوجود بحيث تشمل فردها ومرتبتها ونفسها حتى يشمل ساير الاقوال بان يجعل الحقيقة فى قبال المفهوم لافى مقابل الظل والعكس الذى لايمكن تكثره لا بالافراد ولا بالمراتب كما انه هوالمراد من قوله بعدهذه الجملة هوحقيقة الوجود التى الخ

قوله (قده) ولعل العلامة الدوانى (١) (ص ١١٣)

قد اشرنا سابقاً الى ان الاقوال فى حقيقة الواجب تعالى كثيرة على اختلاف

---

(١) اى يشير الى ماذكرناه اخيراً فى جواب الامام الرازى بقوله واذا حمل الخ ولكن الفرق بين ما افاده وما ذكره العلامة ان العلامة جعل الوجود مطلقا منحصرا فى الواجب تعالى الذى عبرعنه بحقيقة الوجود ولم يجعل للممكنات سهما و نصيبا الا الانتساب والاضافة المقولية الاعتبارية الى تلك الحقيقة المقدسة والمصنف طبقا لخاتم الحكماء و ارباب الذوق جعله ذاحقيقة ورقيقة واصل وعكس وجعل سهم الممكنات منها الاضافة الاشراقية النورية والظل الممدود منها على هيا كل المهيات كما قال تقدست اسمائه الم تر الى ربك كيف مد الظل الاية وملخص المرام فى المقام هو ان اقوال الحكماء والمتكلمين قد اختلف فى حقيقة الواجب تقدست اسمائه وفى وحدته و توحيده ايضا فمنهم من ذهب الى ان حقيقته المقدسة ماهية مجهولة الكنه وآخر الى انه ذات بسيط ينتزع عنها الوجود بدون حيثية تعليلية ولاتقييدية وبعض آخر الى انه فرد من الوجود مخالف مع ساير الافراد بتمام الحقيقة و فرقة اخرى الى انه مرتبة من مراتب حقيقة الوجود واخرى الى انه الوجود بشرط لا وطائفة اخرى الى انه الوجود اللابشرط

الطرائق والمذاهب و كـذا اقوالهم فى التوحيد اما اختلافهم فـى حقيقته تعالى فلان القائلين باصالة المهية من المتكلمين جعلوها مهـية بسيطة مجهولـة الكنه و الحكماء القائلين باصالتها ايضاً جعلوها نفس الوجود والانية ولماكان هذا القول بظاهـره منافياً للقول باصالة المهية قالوا معنى كون حقيقته المقدسة صرف الانية انه ينتزع مفهوم الوجود من حاق ذاته من دون حيثية اصلا لاتقييدية ولاتعليلية والحكماء القائلين باصالة الوجود الذاهبين الى ان لمفهومه افراداً متباينة جعلوها فرداً من ذاك المفهوم مبائناً لسائـر الافراد فى الذات والحقيقة والذين جعلوا مصداق ذلك المفهوم ذامـراتب متفاوتـة كحقيقة النوراى الفهلويون منـهم جعلوها مـرتبة شديدة منها فوق باقـى المراتب بما

المقسمى المحيط بكل شى وعبر عنه بالوجود الحق وعن الوجود العام السارى الـذى هو فعله بالوجود المطلق وعن الوجودات الخاصة بالمقيد وجعلها اثار تلك الحقيقة وكذا اختلف انظار اولى الافكار فى توحيده فذهب بعضهم الى انه لاشريـك له فى وجـوب الوجود مع كثرة الوجود والموجود وهذا مما سمى عندهم بالتوحيد العامى وذهب فريق اخر الى انه لا كثرة فى الوجود اصلا بل المتكثر انما هوالموجود بمعنى المهية المنسوب الى الوجود لامن قام به الوجود وانه لايتكثر الوجود لاحقيقة ولافردا ولا مرتبـة ولا نوعا بل انما يكون التكثير والكثرة فى المهيات الامكانية وجعل قول القائـل وجـود زيد مساوقا مع اله زيد وهذا القول قول بوحدة الوجود وكثرة الموجود وسمى عندهم بذوق المتالهين الذى اختاره المحقق الدوانى و ذهبت طائفة من المتصوفـة الى نفـى الكثرة فى الوجود مطلقا وكذا فى الموجود وجعل مايترأى من الكثرة كثانيـة ما يراه الاحول من الصور وهذا هوالقول بوحدة الوجود والموجود ويسمى بالتوحيد الاخصى و وذهب بعض آخر الى القول بوحدة الوجود والموجود فى عين كثرتهما ويسمى هذاالقول بتوحيد اخص الخواصى والى مذهب المحقق اشار المصنف بقوله وامل وبالجملة الاقول فى التوحيد على ما ذكر اربعة التوحيد العامى وهو القول الاول والتوحيد الخاصـى و هو القول الثانى وتوحيد خاص الخاصى وهوالقول الثالث وتوحيد اخص الخواصى وهو مختار المتألهين واترابه الذين قالوا بوحدة حقـيقة الوجود فـى مقابل الظـل و كثرة اظلالها وعكوسها فتبصر .

لايتناهى شدة ومدة وعدة ولكن الجميع جعلواملاك الموجودية بناء على اصالة المهية بجعل المهية بافاضة الحق تعالى بحيث تصير منشأة للاثار وطاردة للعدم وينتزع منـها مفهوم الوجود وبناء على اصالة الوجود واعتبارية المهية بافاضة فرد من الوجود وجعله بالذات بحيث تصير المهية مجعولة بجعله بالعرض اوبجعل مـرتبة منه كذلك و المحقق الدوانى ذهب الى انه لاتكثر فى الوجود اصلا وانه منحصرفى فرد واحـد هو الواجب الوجود بالذات وانما التكثرفى الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود لابمعنى ماقام به الوجود نظراً الى ان الانتساب يكفى فى صدق المفهوم ويجعل مناط الموجودية بانتساب الماهيات الى الواجب تعالى لابقيام فرد اومرتبة من الوجود بها وجعل قول القائل وجود زيد بمنزلة قوله اله زيد وسمى مسلكه وطريقته بذوق المتألهين. ولما كان هذا القول بظاهره مع ذهابه الى اصالة المهية واعتبارية الوجود سخيفا جـداً حيث ان الانتساب على ذاك المذاق يجب ان يكون نسبة مقولية التى هى مهية من الماهيات ولايمكن ان تصير مناط الموجودية الحقيقية ومنشأية الاثار وطرد العدم؛ اول المصنف (قده) فى منظومته فى الحكمة قول المحقق المزبور بارجاع كل ماذكـره فى مفهوم الـوجود الى حقيقته بجعل مراده من عدم تكثر الوجود اصلا عدم تكثر حقيقة التى فى قبال الظل ومن كون موجودية الاشياء بانتسابها واضافتها اليها؛ كون موجوديتها بالاضافة الاشراقية النوريـة لاالمقولية حتى يستقيم كلامه ومسلكه لكن هذا توجيه بمالا يرضى بهصـاحبه حيث انه ذاهب الى اصالة المهية ومن الظاهر ان القول بها لايجتمع مع هذا التوجيه حيث لاتكون عليهذا المذاق للوجود حقيقة ولا للاضافة الاشراقية مصداق اصلا والى هـذا اشار بقوله ولعل العلامة الخ حيث ان التعبير بلعل مشعر بعدم الوثوق بكون هذا التوجيه مراداً للعلامة المزبور هذا واما اختلاف مشاربهم فى التوحيد فلان العامة منهم كالمتكلمين قائلون بوحدة الواجب تعالى مع القول بكثرة الوجود والموجود والخاصة ذهبوا الى وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود وخاص الخاص الى وحدة الوجود والموجود وضياء خلاصة الخاصة الى وحدتهما فى عين كثرتهما والثانى مذهب المحقق المزبور الذى سماه بذوق المتالهين

قوله (قده) لاافراد الخ (ص ١١٤)

اى المتباينة بتمام الذات كما ذهب اليهُ المشائون.

قوله (قده) ولامراتب الخ (ص ١١٤)

اى ولو بجعل مرتبة منه عاكسا والباقى عكسا و ذلك لانه حيث قال باعتبارية الوجودواصالة المهية لم يمكن حمل كلامه على الاضافة الاشراقية كما اشاراليه المصنف فى شرح منظومة الحكمة.

قوله (قده) انما يكون بالمجاز الخ (ص ١١٤)

اذ لاقدر مشترك معنوى بين الامرين حتى يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة بل يكون الاطلاق اما من باب المجاز من اجل علاقة السببية والمسببية لولم يتحقق له وضع اخراو من جهة اشتراك اللفظ ان تحقق.

قوله (قده) ويندفع الهرج والمرج الخ (ص ١١٤)

الهرج بالفتح ؛ الفتنة والاختلاط وبالكسر الاحمق والضعيف من كلشى والمرج الكذب اى ارسل لسانه فيه وامرج السلطان رعيته خلاها والفساد امرج الدابة تركها ترعى حيث شائت. والمراد انهم حيث صرحوا فى بيان خواص الواجب بنفى الماهية عن الحق تعالى وانه وجودصرف ولايتصوراصلاوصرحوا ايضاً فى اول مبحث الامور العامة ببداهة الوجود واعتباريته؛ تشوش ذهن البارى فى علم الفلسفة واوهم التناقض والاخلال والفساد من كلامهم فانهم حيث لم يفهموا من الوجود الامفهومه الذى حكم الفلاسفة ببداهته واعتباريته ظنوا انهم ارادوامن كون الواجب تعالى ماهيته انيته وانه صرف الوجود ؛كونه تعالى نفس مفهوم الوجود البديهى الاعتبارى مع انهم صرحوا ايضاً بان حقيقة الواجب لاتتصور اصلاولايمكن اكتناهها ابداً فوقعوا فى التشويش والاضطراب واحتملوا ان يكون اطلاق الوجود على تلك الحقيقة المقدسة الواجبية حيث قالوا انها وجود صرف؛ انما هو بالمجاز بان استعملوا لفظ الوجود الذى هوموضوع للمفهوم البديهى الاعتبارى فى تلك الحقيقة مجازاً او بوضع آخر. ولكنهم لو تفطنوا و حملوا كلام الحكماء فى قولهم انه تعالى صرف الوجود على انهم اراد وا به حقيقة الوجود بالمعنى الذى حمله المحقق عليه اى التى لاافراد لها ولامراتب ولاانواع لها وتكون هى موجودة

بذاتها ولذاتها؛ وغيرهاموجوداً بانتسابه اليها لابقيام فرد او مـرتبة منها به لا بالمعنى المتعارف فى عرف الحكماء اىالفرد الحقيقى او المرتبة الشديدة التى فوق مالايتناهى بما لايتناهى من مفهوم الوجود؛ لما وقعوا فى التشويش والاضطراب اذ لم يتوجه على تلك الطريقة ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هواول الاوائل التصورية الى آخر مانقله عن المحقق فى الكتاب

قوله (قده) المبدء نور الخ (ص١١٤)

اى المبدء مطلقا سواء كان مبدء المبادى وعلة العلل وهـو الـواجب تعالى او وجوهه التامة الباقية بعد فناء كل شى من العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلـية والجزئية وغيرها من المبادى الطبيعية فانها بما هىمبادى ومؤثرات نور اى من مراتب نور الوجود ودرجاته

قوله (قده) الوجودات (ص١١٤)

وذلك لان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره و هذه خاصية حقيقة الوجود بل هو اخص خواصه وصفاته

قوله والعلم نور الخ (ص ١١٤)

تعليل لقولـه و علومها العقلية الخ انما خص ذلك بعلومها العقلية لانها انوار ساذجة محضة خالصة عن شوب المادة والمقادير وعلايقـها بالكلية بخلاف الخيالية و الحسية اذليست خالصة عن المقدار والاضافة الى المواد.. والصور العقلية انوار محضة سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ويمكن جعل الصور الحسية والخيالية ايضاانوارا بنأ على اتحاد الحس والحاس والمحسوس والخيال والمتخيل لانها مـن صقع النفس التى هى نور بذاتها وباطن ذاتها فيكون التخصيص بالعقلية حينئذ مبنيا على مذاق القوم اللهم الا ان يقال ان اتحاد النفس مع تلك الصور انما هوفى مرتبتها لافى مرتبة النفس و فـى مقام السر و الخـفى و الاخفى و هـى فيهذه المـرتبة ليست بانوار ساذجـة بحتة فتدبر

قوله وقد يطلقون الخ (ص ١١٤)

ومن هذا القبيل ماورد فى الحديث من : ان الله تعالى خلق الخلق فى

ظلمة ثــم رش عليه من نوره بناً على ان يكون المراد مــن الخلق فى الظلمة؛ التقدير فى مرتبة المهيات والاعيان الثابتة، وفى مرتبة الفيض الاقدس ورش النورعليها؛ افاضتها بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والحق للمخلوق به الذى هونورالسموات والارض وكذا ماقيل

سيه روئى زممكن دردو عالم جدا هرگــز نشد والله اعلم

وكذا ماورد من خلق الاشياء لامن شى اى الماده او المهية

قوله الله نور السموات الاية (ص ١١٤)

اى وجود السموات والارض فان النور هوالظاهر بذاتــه و المظهر لغيره وهذا خاصية حقيقة الوجود والمراد من السموات العوالم العلويــة مــن المجردات العقلية و النفسية وعالم المثال ومن الارض عالم الناسوت وموجودات عالم الطبيعة من اجل ان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة فكل ماله جهة العلو والرفعة يسمى بالسماء و مقابلــه بالارض وكونه تعالى نور السموات والارض على المذهب المنسوب الى ذوق المتالهين ظاهر وكذا على مذاق القائلين بالتوحيد الخاصى والاخص الخواصى و مــا فوق ذلك من المشارب لارباب الذوق و اما عند الظاهــريين القائلين بالتوحيد العامى وبوجود الكثرة الحقيقية والبينونة العزلية فلان المخرج لكلشى من ظلمة العدم وغسق الليسية والامكانية الى نور التحقق والايسية والوجوب هوالله تعالى شانــه عند جميع الفرق ولاشك ان العدم ظلمة ومقابله نور والذات ليست بمعتبرة فى المشتقات فلافــرق بــين النور الحقيقى والنير بالحقيقة فكما انه منور للسموات والارض فكذلك هــونورهــا و نيرها فتبصر

قوله (قده) القواهر (ص ١١٤)

هذا مأخوذ من اصطلاح حكماء الفرس والاشراق فانهم يعبرون عــن العقول الكلية بالقواهر نظراً الى قاهريتها بالنسبة الى ما دونهما وعن الطولية منها بالاعلين نظراً الى علوها بالنسبة الى العرضية وعن العرضية بــالادنين لدنوها بالنسبة الــى الطولية و يعبرون عن النفوس مطلقاً كليــها وجــزئيها بالانــوار الاسفهبدية معرب سپهبد و عن الابدان بالصياصى

قوله (قده) فان انوار الحق (ص١١٤)

فان نورالحق هوالوجودالعام المنبسط على كلشى وجميع الاشياء ناطقون مسبحون بحمده بحكم و ان من شئى الايسبح بحمده الاية

قوله (قده) والمبصرات (ص ١١٤)

اى انبساطه محدود من جهتين احديهما انه منبسط على السطوح فقط دون اعماق الاجسام وثانيتهما انه منبسط على سطوح المبصرات فقط دون غيرها من اقسام المحسوسات

قوله (قده) وسعت (ص١١٤)

كما قال تعالى وسعت كلشى رحمة وعلماً

قوله (قده) المحسوسات (ص ١١٤)

اى المحسوس بالحواس الخمسة الظاهرة من السمع و البصر و الذوق والشم و اللمس

قوله (قده) ماوراء العقل والحس (ص ١١٥)

يمكن ان يكون المراد بالعقل العقول الجزئية التى للنفوس الانسانية اوهى مع عقول الافلاك فيكون المرادمما وراء العقل والحس العقول الكلية التى فى السلسلة الطولية والعرضية وان يراد منه مطلق العقول فيكون المراد مما ورائهما حضرةاللاهوت والاعيان الثابتة

قوله (قده) و وحدته عددية (ص ١١٥)

اى التى فى باب الاعداد وهى الوحدة بشرط لاوقد مرذلك سابقاً فراجع . ولما كانت وحدته حقة فلاثانى له ولماكانت حقيقية فلا افول له و يمكن ان يكون الاول و الثانى اشارة الى انه لاثانى له

قوله (قده) بل حقة الخ (ص ١١٥)

قدقسموا الوحدة الى الحقيقيةوغيرها والحقيقيةالى الحقة و غيرها و ارادوا بالحقيقية مايكون اتصاف محلها وموضوعها بها بالذات اىمن دون الواسطة فى العروض وتكون وصفاً له بحاله لابلحاظ متعلقه كاتصاف الاشخاص بالوحدة العددية والمرادمن

غير الحقيقية مالايكون اتصاف محلهابها بالذات بل بالعرض كما فى اتصـاف الافراد بالوحدة النوعية و ارادوا بالحقة مالا ينحل موضوعها الى ذات مغايرة ومباينة للوحدة متصفة بالوحدة و وحدة مباينة له صفة له بل يكون نفس الوحدة الوجودية العينية لانفس مفهوم الوحدة كما فى وحدة البارى تعالى و بغير الحقة مالا يكون كذلك اى ينحل موضوعها الى ذينك الامرين كما فى وحدة العقول والنفوس بناء على عدم عرائها عن المهية واما بناء على عرائها عنها فهى متصفة بالوحدة الحقيقية الحقة الظلية لا الاصلية والمراد من الوحدة العددية مـايكون له ثان من سنخه. ولما كانت ذاته تعالى عارية عن المهية منزهة عن كافة الحدود وكل مايوذن بالكثرة والاثنينية ولا يتصور له ثانى فى دار التحقق اصلا ؛ورد فى الادعية الماثورة عن الائمة الاطهار (ع) نفى الوحدة العددية عنـه تعالـى كما ورد اللهم يامن لك وحدانية لا كو حدانية العدد اشارة الى تنزهه تعالى عن الاتصاف بالوحدة العددية

قوله (قده) قدعلمت (ص ١١٥)

فى هذا ايضاً يجيئى الاحتمالان المذكور ان سابقاً فتبصر .

قوله (قده) ولان حيثية الوجود (ص ١١٥)

و ذلك لان الوجود لايقبل العدم وطارد له بالذات وفى هذا اشارة الى الوجوب السابق وفى الفقرة الاتية الى اللاحق ويمكن ان تكون كلتا العبارتين اشاره الى اللاحق بناء على عدم انفكاكه عن السابق كذا قيل فتدبر

قوله (قده) وان القضية الفعلية (ص ١١٥)

اشارة الى الوجوب اللاحق كما مـر فى التعليقة السابقة فان كل مـوجود من الموجودات الا مكانية محفوف بوجوبين وضرورتين احدهما الوجوب السابق الجائى من قبل العلة الذى يعبر عنه بان الشى مالم يجب لم يوجد والثانى الوجوب اللاحق الذى يعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول وهو محقق فى كل قضية فعلية اى ماكان محمولهـا واقعاً فى احد الازمنة فان كل موضوع بشرط اتصافه باى محمول كان لايمكن ان يتصف بمقابل محموله ونقيضه فمحموله ضرورى الثبوت له بذاك الشرط

قوله (قده) الوجود الحقيقى (ص۱۱۵)

یمكن ان یراد به حقیقة الوجود فی مقابل مفهومه وان یراد به الحق تعالى فی قبال الظل والفیئ والعكس اوفی قبال المجازى بالمجاز العرفانى والاول مبنى على ارادة الانبساط والسعة الوجودیة بالذات من قوله المنبسطة والثانی على ارادة السعةوالبساطة باعتبار سعةفعله تعالى وانبساطه..وارادةالفیض المقدس وفعلهمن الوجودالحقیقی اولى واظهر

قوله (قده) فی القوس النزولی الخ (ص۱۱۵)

لماكان مدارج الوجود وسیر نور نیره فی مدار العوالم الامكانیة دوریة من جهة عدم امكان التكرار فی التجلی شبهوا سیره فی تلك المدارات بالدائرة التی تنقسم الى قوسین احدیهما تبتدی من العقل الاول وتنتهی الى الهیولى الاولى ویسمونها بالنزولى و بمعراج التركیب وبلیالی القدر او الایام الربوبیة والثانی تبتدی من الهیولى وتنتهی الى الانسان المستكمل بالحكمتین النظریة والعملیة المضاهی للعقل الفعال او الصادر الاول بلسان الحكماء او الانسان الكامل المكمل والمظهر التام الاتم للاسم العظیم الاعظم البالغ مقام قاب قوسین او ادنى فی لسان العارفین ویسمونها بالقوس الصعودی ومعراج التحلیل والیوم الالهی الذی هو كخمسین الف سنة مما تعدون

قوله (قده) ونوره المنبسط الخ (ص ۱۱۵)

ای ومن صقع نوره المنبسط او من مراتب نوره المنبسط والضمیر فی صقعه و فی نوره راجع الى الوجودالحقیقی الذی كان المراد به هنا هوالحق والمراد من انبساطه انبساط ظله الذی هو الفیض المقدس كما اعرب عنه قوله ونوره المنبسط

(قوله قده) بوجودها الخ (ص ۱۱۵)

خبر والانوار الحسیة الخ ای لا بمهیاتها لانها قدمر انها هی من مراتب المنبسط علیها فتبصر ، وهنا فروق اخر بین النورین و هو ان النور الحسی اما جوهر او عرض و نور الوجود لیس بجوهر ولاعرض والنور الحسی بذاته ممكن یتصور له المثل والندوالضد بوجه ویثنى ویتكرر والنور الحقیقی مساوق مع الوجوب والاول یقبل القسمةوالنسبة بالعرض ومركب من المهیة والوجود والجنس والفصل والثانی لا تركب له اصلا و والحسی قائم بالغیر والحقیقی محیط بالكل تقوم به الغیر بل لیس فی الدار غیره دیار. كماقال :

غیرتش غیر در جهان ننگذاشت لا جرم عین جمله اشیا شد

وكذلك نور الحسى مادى محتاج الى المحل والفاعل والقابل

بخلاف الحقيقى فانه مجرد غير محتاج الى الفاعل والقابل بل يوجد الطرف المقابل بنفس اشراقه وفى قوله بوجودها اشارة الى الفرق الثانى كما ان قوله لاثانى له اشارة الى احديته وقوله ولا افول الى صمديته

قوله (قده) ماوقع للثنوية الخ (ص ١١٥)

القائلين بالنور و الظلمة ايضاكما قال فى منظومة الحكمة (بالنور و الظلمة قال الثنوى)الا انه اشتهر اطلاقها على هذه الفرقة ايضا لانهم انكروا توحيد المبدء وقالوا بالهين ومبدئين فى دار الوجود ولكن الفريق الاول اختلفوا مع الحكماء فى باب المبدء الاول وجعلوه امرين ولذلك نقل قولهم فى الطبيعيات وقول ذاك الفريق فى الالهيات بالمعنى الاخص مع ان قولهم قابل للتاويل كما اوله الخفرى بالوجود والمهية او الامكان والوجوب بخلاف هذه الفرقة فان كلماتهم صريحة فى تعدد الا له فتامل

قوله (قده) يزدان الخ (ص ١١٥)

فجعلوا اليزدان فاعل الخيرات والاهر من فاعل الشرور

قوله (قده) مع انه عدم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق الافلاطون فى رد هذه الفرقة كما اشار اليه فى منظومة الحكمة بقوله اما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداماً لاتحتاج الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان العدم يرجع الى العدم كما ان الوجود يرجع الى الوجود انتهى

قوله (قده) الى علة فاعلية (ص ١١٥)

التخصيص بالفاعلية من جهة ان اعدام الملكات تحتاج الى القابل من جهة انها اعدام اشياء عن اشياء لها قابلية الاتصاف بتلك الاشياء وبهذا تتميز عن العدم البحت وتتصف ببعض الصفات التى للموجودات كما سيشير اليه

قوله (قده) او ان غلطهم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق المعلم الاول ارسطاطاليس وكذا قوله من جهة جعل الامور الخ

ویمکن ان یکون الاخیر اشارة الی مذاق الافلاطون ایضا بان یکون المراد انهم جعلوا الامور المصاحبة للعدم شرامع انها لیست بشر بالـذات مع ذهـابهم الی انها شرور بالذات .

قوله (قده) لاستدعاء (ص ۱۱۵)

دلیل علی اصابتهم فی جعل الشرعدماً للملکة وفی مطالبة مطلق العلة لهاعم من ان یکون فاعلا له بالذات او بالعرض ولکن اخطئوا فی مطالبة العلة الوجودیة الذاتیة له وانما قال ذلك حتی لایتوهم ان الشر اذاکان عدما فلایحتاج الی علة اصلا

قوله (قده) وحل مغالطهم الخ (ص۱۱۵)

هذا ایضاً اشارة الی مذاق افلاطون فی حل الشبهة ویمکن ارجاعه الی مذهب العام بان یکون المراد من قوله «فلا یحتاج الخ» انه لایحتاج بالذات الی مبدء موجود

قوله (قده) لان الضدین (ص ۱۱۵)

و ذلك لان المتقابلین هما الامر ان اللذان لایجتمعان فی زمان واحد فی محل واحد من جهة واحدة فان کانا وجودیین وکانا متکافئین فی التعقل والوجود فهمامتضایفان وان لم یکوناکذلك ای متکافئین وکان بینهما غایة التناکر والخلاف کانا متضـادین و انکان احدهما وجودیا والاخر عدمیاً و اخذ فی العدمی القابلیـة و الشانیة للاتصاف بالوجودی کان بینهما تقابل العدم والملکة وان لم یؤخذ فیه تلك الشانیة کان بینهمـا تقابل السلب والایجاب اذاعرفت هذا ظهر لك ان الشر لیس ضداً للخیر لانه عدم الخیر فی المحل القابل له فیقابله تقابل العدم والملکة لاتقابل التضاد .

قوله (قده) ادعوا البداهة (ص ۱۱٦)

و مع ذلك استدل علیـه شارح حکمـة الاشراق بقوله : انکان الوجود شراً بالذات .

قوله وینعکسان الخ (ص۱۱٦)

هذاعلی مذاق القدماء ولکن یجب ان یجعل الاصل ان کل وجود فهـو خیر بالذات وان کل شرعدم حتی ینعکس الی ماذکرفی الکتاب من جهة ان حکم الموجبات

هنا حكم السوالب فى المستوى والاحتياج الى العكسين لاجل كونهما دليلا على قـوله والشر عدمى الخ

قوله وليس بشر الخ (ص١٩٦)

اما فى عالم العقول فظاهر لانها كلمات تامات الهية لانفا دعليها ولا حالة منتظرة لها بل باقية ببقاء الله لابا بقائه موجودة بوجوده لابايجاده عند بعض ابنـاء التحقيق و على تقدير بقائها بابقائه تعالى عارية عن الشر ايضا لغلبة حكم الوجود وتاكده على حكم امكاناتها ولكونها انوار ساذجة و اشراقات بارقة فلا سلطان للعدم والشر عليها ابدا و اما السموات فانها مستكفيات بباطن ذواتها لا مانع لها عن نيلها بكمالاتهـا و ايضاهى طبايع خامسة لاسبيل للعدم الزمانى والبدلى عليها ونشاتها ليست نشأة القسر والتضادو التفاسد والتكاسد

قوله قده ولذا قبح الخ (ص١٩٦)

القيد بالاكثر من اجل ان العلامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق اقام عليه برهانا ملخصه ان الشى الوجودى و الموجود لوكان شرا فاما ان يكـون شرا لذاته و نفسه اويكون شرا لغيره و على التقديرين فشريته اما ان يكون لاجل اقتضائه لعـدم نفسه اوغيره اوعدم كمال نفسه اوغيره اويكون لاجل اقتضائه لوجود نفسه اوغيره اولكمال وجود نفسه اوغيره والاول مع مصادمته للبرهان بل للوجدان لان كل شى؛ ملائم لذاته يقتضى وجود ذاته وكمال وجوده؛ مستلزم للمطلوب فانه (ح) يكون مرجع الشرية الى العدم اى فقد ذات الشى او فقد كماله او فقد ذات غيره او فقد كمال غيره و الثانى ايضـا مصادم للوجدان بل للبداهة حيث ان اقتضاء الوجود اوكماله لايمكن ان يكون شرا فبقى ان يكون مرجع الشرية الى عدم الوجود او عدم كماله فتبصر

قوله ليس قدرة الخ (ص١٩٦)

لانها من صفات الكمالية والنعوت الا ولية للوجود المطلق بما هو موجود. وكمال الشى ليس بشرله وكذا القاطعية والحدة للسيف وكذا كون عضو المقتول قابلا للقطع لان تلك القابلية ايضا تكون كما لا للعضو والالكان حجرا لانباتا او حيوانا وقس عليه باقى ما يشير اليه بقوله وكذا انتهى

قوله قده وهو عدم التعلق (ص١١٦)

اى عدم تعلق روحه ببدنه و قطع علاقته عنه و فيه ايماء الى ان ذاك العدم فى عين كونه شراً لايخلو عن الخيرية حيث ان قطع العلاقة عن البدن الجسمانى الكثيف يصير سبباً للاتصال بالعوالم الروحانية و تاكد العلاقة بالابدان اللطيفة البرزخية

قوله (قده) كعدم الممتزج الخ (ص١١٦)

الاول مثال لعدم الشى والثانى لعدم كماله على سبيل اللف والنشر المرتب

قوله (قده) كحلاقة (ص١٦٦)

لانها بمنزلة حجر المثانة بالنسبة الى الانسان

قوله (قده) والمعلول الخ (ص١١٦)

والا لماكان معلولا و ظلا لهابل كان ضدا او ندا لها و لزم ان يكون فاقد الشى معطياً له لان المباين لايكون واجدا لمايباينه

قوله (قده) ومن حيث انه مكتوب الخ (١) (ص١١٦)

يمكن ان يكون المراد بعلم الحق هيهنا العقل الاول او العقول الكلية المرسلة بالنظر الى وحدتها الوجودية النورية او العقل الفعال او رب النوع الانسانى الذى هو خليفة الله المتعال فى جميع العوالم و الثانى انسب بمذاق المشائين و الثالث بمذاق الاشراقيين والمراد بالسلسلة الطولية حضرات اللاهوت والجبروت و الملكوت التى تنتهى فى النزول الى حضرة الناسوت او هى مع العالم السماوى لانه من وجه فى طول عالم العنصريات وان كان بوجه آخر فى عرضها و الفرق بين هذا و ما قبله اى معلوليته

---

(١) اى بقلم قدرته او باقلام العقول الطولية البادية او الصاعدة و الفرق بين الفقرتين ان الاولى بناء على القول بالعلية والمعلولية وكون المعلول مباينا مع العلة بوجه والثانية بناء على التطور والظهور وطى بساط الاثنينية الحقيقية والبينونة العزلية وانما سمى العقل قلماً لانه واسطة فى افاضة فيض الوجود على هياكل المهيات وتسطير ارقام الكلمات التامات واخر متشابها فى سجل الكون على حسب الامكانات والقابليات فعبر عنه بالقلم وعن تسطيره تلك الارقام فى ذاك الدفتر والسجل بالكتابة و قد مر شرح ذلك وان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة . فتذكر (منه)

المسلسلة الطولية و انكان الشر منتفيا عنها ايضا وكذا عن العنصريات من حيث نسبتها الى كلوا حد من الامرين و من حيث كلتا النسبتين؛ هو ان الاول بلحاظ عدم القاء الو سائط بينه تعالى و بين العنصريات والثانى بلحاظ القائها غير واسطة واحدة هى العقل الكلى الذى هو من جهة فنائه المطلق و اندكاك جبل انيته فيه تعالى من غير واسطة او الثانى للاشارة الى ان خيرية العنصريات من جهات كثيرة احديها من جهة معلوليتها للسلسلة الطولية التى لاشرية فيها لولاحظنا الوسائط وثانيتها من جهة كونها مفاضة عنه تعالى بواسطة واحدة هى ملقاة حقيقة و ثالثتها من حيث انها مكتوبة بيده تعالى التى هى خير محض و مبدء كل خير وكمال ولطف وحسن و جمال ومعلوم ان مكتوب الشى ملائم معه مع ان فى الجملة الثانية اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا الحق تعالى و ان العنصريات ايضا من مراتب فيضه و مكتوب بيده كالسماويات بل جميع ما فى الوجود الامكانى كما قال الشبستری :

بنزد آنکه جانش در تجلی است — همه عالم کتاب حق تعالی است

قوله خير محض الخ (ص۱۹٦)

خبر قوله و هو من حيث الخ و من حيث الثانى معطوف على الاول

قوله صفة مؤثرة الخ (ص۱۹٦)

التعبير بالصفة اشارة الى ان بينونته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة

قوله المتمتعين به الخ (ص۱۱٦)

الضمير فى به راجع الى عالم العناصر

قوله و انكان فى الاستضرار الخ (ص ۱۹٦)

اشارة الى ان الغاية الاولية لخلق عالم الجواز حقيقة الانسان الكامل و انه لو كانت فيهذه الشرور الطفيفة منفعة له لا نقلبت خيرا و كمالا بعد ما كانت شرا و بالاثم اشار الى كيفية كون شرور ها طفيفة بقوله و اذا نسبت .

قوله (قده) ان المحال لازم (ص ۹۱۷)

لو قرر الدليل هكذا لووجد الهان (الاهان)؛فلايخلوا ما ان يتوافقا فى الارادة او يتخالفا فيها فان اتفقافيها فاما ان يقع المراد لهما بارادة كلواحد منهما او بارادة احدهما

اولايقع اصلا والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى لوكانت كلواحدة من الارادتين مستقلة فى الايجاد او نقصان كل و احد منهما لولم تكن مستقلة فيه وعلى الثانى يلزم ان تكون ارادة احدهما مقهورة غيرمؤثرة والاخرى قاهرة والثالث مستلزم لنقصان كلواحدة من الارادتين وعلى تقدير الاختلاف فاما ان لايحصل الى آخر ماذكره فى الكتـاب وبعبارة اخرى على تقدير الاتفاق فى الارادة فاما ان تكون ارادة احدهما لايضر عدمها بوقوع المراد اولايمكن مع عدمها وقوعه فعلـى الاول فهى غـير مؤثرة فليست بارادة وجوبية وعلى الثانى فكل واحد منهما لوانفرد لايكفى فى وقـوع الفعل المراد فيلزم ما ذكرمن النقصان فعليهذا التقدير لايرد ماذكره (قده) لـكن لما قرر والدليل باختلاف الارادتين اورد عليهم بما افاده (قده) ثم انهقدظن بعض المتكايسين انه لوتعدد الواجب بالذات وجب اختلافهما فى الارادة نظراً الـى ان الارادة الذاتيـة الازلية على وفق المصلحة التامة و المصلحة الكاملة التمامية؛لاتختلف اصلا حتى يمكن اختلاف الواجبين فى الارادة و كلا الظنين من بعض الظن الذى هواثم فتامل .

وقرر بعضهم البرهان المذكور بانه على فرض اتحادهما فى الارادة يجوز فـرض اختلافهما فيهما فعليهذا التقدير اما ان يقع كلا المرادين فيلزم اجتماع المتنافيين اويقع احدهما فيلزم عجز الاخرا ولايقع واحد منهما فيلزم نقصان كلواحد منهما واعترض عليه بان ذلك الفرض محال فجازان يستلزم المحال وربما يقرر بانه على فرض التعدد يفسد كلواحد من الالهيين لانه عليهذا التقدير يكون لكل منهما حد من الوجود ومرتبة من الكمال يكون الاخرفاقداً له وقرره بعض آخر بانه على فرض التعدد لاتوجد؛اى السموات والارض، بحمل الفسادعلى العدم الرأسى لان مفهوم وجوب الوجود يصير معللا(ح)فلا يكون واحد منهما بواجب الوجود ولايمكن ان يكون لغير واجب الوجود حـظ فى افـادة الوجود وتحقيق المقام يحتاج الى بسط فى الكلام واستفينا حقه فى حواشينا على شـرح منظومته (قده) فى الحكمة .

قوله (قده) فتذكر (ص ١١٧)

يمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكر نامن عدم تمامية برهان التمانع؛ انما هو على تقدير القوم والا فيمكن تقريره بحيث لايرد عليه هذاالايراد بان يقال لوفرضنا الهة

الا الله يلزم فساد الالهة لاجل ان كلواحد منهما في عرض الاخر فاقد الكماله غير محيط به وفقد الكمال موجب للتركيب المستلزم للامكان المنافى للالهية فيلزم فساد كلواحد او واحد منهما وعدم صلاحيته للالهية وهذا هو المراد من الابطال اويقرر هكذا لوفرضنا الهين فهل يمكن ان يتعلق ارادة كلواحد منهما او واحد منهما على خلاف الاخر اولا يمكن فان امكن فالممكن مالايلزم من فرض وقوعه محال فنفرض تعلق ارادة احدهما بسكون جسم مثلا وارادة الاخر بحركته فلايخلوا ما ان يقع كلواحد من متعلقي الارادتين اويقع واحد منهما اولايقع شيء منهما والاول مستلزم لاجتماع النقيضين اوالضدين والثاني والثالث لبطلان احدهما وفساده او بطلان كلواحد منهما اويقال على فرض التعدد فاما ان يقع جميع الاشياء بارادة كلو احدمنهما على سبيل الاستقلال اوعلى سبيل الاشتراك اويقع بارادة واحد منهما والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي والثاني لنقصان كلواحد ان لم يكف ارادة الواحد منهما او الاستغناء من واحد منهما لو كفى واحد منهما لايجاده وكذا يلزم الاستغناء عما لادخل له في ايجاد الاشياء الى غير ذلك من التقريرات المذكورة لهذا البرهان في محله •

فان قلت نختار عدم امكان تعلق ارادة احدهما على خلاف ماتعلق به ارادة الاخر لان وقوع خلاف ماتعلق به ارادة الواجب محال والقدرة لاتتعلق بالمحال قلنا محاليته انماهي بالنسبة اليه لابالنسبة الى الواجب الاخر مع ان محالية وقوع خلافه لمكان قاهريته وبعرض تعلق قدرته عليه لا بالنظر الى ذاته ونفسه والذى ينا فى تعلق القدرة هو الممتنع الذاتى لا الغيرى فانه فى المقام موكد لعجز الواجب تعالى فتدبر

قوله (قده) وكل جسم الخ (ص١١٧)

وذلك لان الخرق والالتيام انما يكونان بالحركة المستقيمة وهى انماتكون من الجهة اوالى الجهة

قوله (قده) الفلك المحدد للجهات (ص ١١٧)

اقول وذلك بناء على تناهى الابعاد الجسمانية بالبراهين المذكورة فى محلها من التطبيق و السلم والترسي والموازات والمسامتة وغيرها مما ذكر فى محله والمراد

من عدم كون ورائه خلاء ولاملاء اما انه ليس ورائه شي بل لاشي كما هو مذهب المشائين اوورائه عالم المثال لابان يكون ورائه مكان بل بمعنى انه نهاية وجود عالم الطبيعة والناسوت وبداية عالم المثال المحيط بذاك العالم كاحاطة باطن الشي و ما فى طوله عليه لا احاطة الظرف بالمظروف فان عالم المثال لامادة له وهو محيط بهذا العالم وفى طوله لا انه فى عرضه او مستقر عليه كاستقرار الظرف على المظروف و وقوع المظروف فى الظرف وما افاده لاينافى امتناع الخلاء عند القائلين بهذه المقالة اى ليس وراء الفلك المحدد للجهات خلاء ولا ملاء لانه ليس معناه ان ورائه يمكن ان يتحقق خلاء او ملاء لكن لمكان تناهى الابعاد بماورائه ليس ورائه شى بل بالنسبة الى الخلاء يكون النفى من جهتين الاولى من جهة ان ماورائه ليس بعد ومكان حتى يتحقق فيه خلاء او ملاء والثانية ان الخلاء فى حد ذاته ممتنع لايمكن تحققه هناك و لوضوحه لم يصرحوا وانما خصصوا نفى الخلاء والملاء بما ورائه حيث ان ما وراء غيره من الافلاك الاخرى ملاء والافلاك الكلية محيط بعضها ببعض و منتهى الابعاد ماورائه لاماوراء سائر الافلاك وانما جعل عدم الانخراق والالتيام من خواص الفلك المحيط بالكل لان دليلهم على عدم قبول الخرق والالتيام ؛ «استلزام ذلك لتحدد الجهة قبل الجهة» حيث ان المحدد للجهات انما هو ذلك الفلك والخرق والالتيام مستلزم للحركة المستقيمة وهى مستلزمة لتحدد الجهة قبل الجهة وهذا الدليل كما هو ظاهر لايجرى فى غيره من الافلاك ولذلك قال المحقق اللاهيجى فى كتاب گوهر مراد فى ذب شبهة المنكرين للمعراج الجسمانى لخاتم الانبياء عليه واله آلاف التحية والثناء انه (ص) فى العروج الجسمانى لم يتجاوز عن هذا الفلك المسمى بالعرش ودليل امتناع الخرق والالتيام لايجرى فى غيره من الافلاك التى ليست بمحددة للجهات ولكن ذهب جمع من الحكماء الى ان دليل الامتناع لوتم فى هذا الفلك يفيد بانضمام المقدمات الاخرى امتناعهما فى جميع الافلاك حيث ان كلها واجدة للطبيعة الخامسة القابلة للحركة المستديرة و هى آبية عن قبول الحركة المستقيمة مع ان جميعها ككرة واحدة العالى منها محيط بالفلك السافل بحيث لايتصور فيها فصل اصلا حيث انه لافصل فى الفلكيات عندهم كما قال بطلميوس يجب ان يعتقد فيها ما هو احسن وافضل ووقوع الخرق والالتيام فى واحد منها مستلزم لوقوعهما فى الباقى لمكان تلك الاحاطة والاتصال واختاروا فى ذب الشبهة المذكورة فى مسئلة المعراج

وجوهاً اخری قد ذکرناها فی رسالة عليحدة الفناها فی معراج النبی (ص) تفصيلا و نشير اليها هنا اجمالا ونحيل التفصيل الی تلك الرسالة احترازاً عن التطويل والاطناب فمن تلك الوجوه ما اشاراليه المصنف (قده) فی بعض تصانيفه وهوان بدنه الشريف لمكان تركيبه الاتحادی مع روحه الكلی الالهی وسراية حكم احد المتحدين الی الاخر وانغماره تحت سطوع نوره و قهرية روحه لبدنه صارت احكامه من الثقالة والعنصرية والحاجبية و نحوها مقهورة تحت احكام روحه من التجرد و التروحن واللطافة و عدم الحاجبية و نحوها فلذلك لم يكن لبدنه الشريف ظل وكذالباسه لاجل مجاورته مع بدنه المتحد مع روحه وكان صلی‌الله عليه واله يری من ورائه كما يری من قدامه و كان بدنه الطف من ابدان الافلاك ولم يكن عروجه لمكان هذه اللطافة موجبا للخرق و الالتيام فی الافلاك كما اشار الی هذا بعض الشعراء بقوله

مرغ الهيش قفس پرشده قالبش ازروح سبكتر شده

و مراده من الروح هوالروح الحيوانی اوالا رواح الناقصة التی لغالب افراد الانسان الغير البالغين الی ذروة الكمال و الاتحاد مع العقل الفعال و قال ايضا بعض آخر :

گل خوش بوی در حمام روزی رسيد از دست محبوبی بدستم
بدو گفتم كه مشكی يا عبيری كه از بوی دلاويز تو مستم
بگفتا من گلی نا چيز بودم ولكن مدتی با گل نشستم
كمال همنشين درمن اثر كرد وگرنه من همان خاكم كه هستم

والوجه الاخر هو ان الخرق الممتنع علی الافلاك هومايكون علی سبيل الخرق القسری بسبب ولوج جسم غريب فی الفلك و اما ما يكون علی سبيل الخرق الطبيعی كما فی الخرق الذی يحصل فی جسم الانسان والحيوان بسبب التغذية لاجل الحركة الجوهرية التی تقع فی بدن الملك بافاضة الوجود الاخراقی عليه فی الان اوالزمان الاول ثم افاضة الوجود الالتيامی عليه فی الان اوالزمان الثانی فهذا مما لم يقم دليل علی امتناعه لانه لايكون بسبب الحركة المستقيمة حتی يستلزم تحديد الجهة قبل الجهة

الذى هو مما قامت الضرورة على امتناعه و منها ان بدن النبى (ص) كان فى اول تكونه فى اولى مرتبة البرزخ وعالم المثال والملكوت و اخرى مرتبة عالـم الماسوت لا بسبب غلبة حكم روحه بل كان هكذا فى اول مرتبة وجوده (ص) فكان الطف من الابـدان الفلكية من هذه الجهة ولم تكن عروجه مستلزما للخرق والالتيام و منها انـه يمكن ان يكون ذلك العروج الكمالى والولوج الجمعى النورى على سبيل الاعدام و الايجاد كما صدر من الاصف البرخيا وذلك لانه بمقتضى اللبس الجديد الذى لكل واحـد من الموجودات الطبيعية الناسوتية يفاض على الانفاس فـى كل وقت فيض جديـد و يكمن فيض و يظهر و يبرز آخر على سبيل اللبس بعد اللبس اوالخلع واللبس فيمكن بعـد خفاء وجود شى فى محل آخر ان يفاض الفيض الجديد على بدنه الشريف فيما فوق الافلاك ثم بعد ذلك يفاض الفيض الاخر عليه فى عالم العناصر الى غير ذلك مما فصلناه فى مقامه و محله .

قوله (قده) فيستنتج (ص١٩٧)

مراده ان الصغرى والكبرى فى القياس واجد تان للشرائطان اريـد به استنتاج ان زيدا يكون من افراد الحكيم ولكن لواريد به استنتاج النتيجة المذكورة اى كون زيد وحده الحكيم اى تكون الحكمة منحصرة فيه من حيث ان المسند المعرف بالـلام يفيد حصر المسند فى المسند اليه؛ لايكون القياس منتجا لها فيكـون بالنظر اليـه و باعتبار القياس وضع ماليس بعلة مكان علة اى القياس الغير المنتج للنتيجة المطلوبـة مكان ما ينتجها فان القياس علة اعدادية للنتيجة.. و باعتبار الحدود من قبيل سوء اعتبار الحمل حيث انه اخذ مكان مطلق الحكيم؛ الحكيم المطلق و بعبارة اخرى لوزيد قيد وحده فى الصغرى فى ناحية الموضوع اوذكر هو فيها ايضا و يقال زيد وحده او زيـد هو الحكيم و يصير القياس هكذا زيد كامل النظر فى العلوم البرهانية و كل من كان كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو الحكيم فينتج زيد هو الحكيم فيكذب الصغرى و لو لم يذكر ولكن اريد منه ذلك حتى يستنتج من القياس هـذه النتيجة فيكون الغلط من باب سوء اعتبار الحمل حيث ان المحمول فى الصغرى الحكيم و فى النتيجة «هو الحكيم»

قوله (قده) ومن الاغلاط المشهورة مثل زيد انسان الخ (ص١١٧)

اقول لاشك فى ان هذا المثال من الاغلاط الا انه قداختلف كلمات القوم فى بيان وجه الغلط فيه والذى يظهر من كلام المحقق الطوسى (فى شرحه للاشارات فى باب القضايا) و تحقيق المحصورات والشخصيات والمهملات هوان الحكم فى القضية المهملة انما هوعلى الطبيعة المجردة من مطلق القيود اى العموم والخصوص والكلية والجزئية والكثرة والوحدة ونحوها حيث قال فى شرح قول الشيخ و اعلم انه وانكان فى لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قديدل بهما على تعيين الطبيعة الى آخر ما افاده بهذه العبارة: قد ذكرنا ان المعانى الاصلية التى سميناها بالطبايع فانها من حيث هى لاكلية ولاجزئية ولاعامة ولاخاصة ولاكثيرة ولاواحدة وانما صيرشيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها به فلاتخلو تلك الطبايع اماان يحكم عليها من حيث هى او يحكم عليها مع لاحق يقتضى تعميم الحكم او تخصيصه به او مع لاحق يجعلها واحدا شخصياً معينا و تحصل من الاول قضية مهملة و من الثانى محصورة كلية اوجزئية و من الثالث مخصوصة والالف واللام يدلان بالاشتراك على الاحوال الثلاثة اما على العموم و يسمى لام الاستغراق فكما فى قولنا الانسان حيوان اى كل انسان، فهى محصورة كلية. واما على تعيين الطبيعة فكما فى قولنا الانسان نوع وعام و قولنا الانسان هو الضحاك وهى مهملة. واما على التخصيص و يسمى لام العهد فكما فى قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة و باقى الفصل ظاهر. قال ايضا فى قول الشيخ وان المهمل ليس يوجب التعميم الخ ما لفظه اقول الحكم فى المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة و صيغة القضية لاتدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كلا واحدة منهما ولاتخلو فى نفس الامر عنهما معا كما مر فى السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة فى كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان فى المحصورتين الجزئيتين وهذا هوالسبب لكونها فى قوة الجزئية و انما قال فى قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل انتهى و قال المحاكم فى الحاشية و ايضا قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هوالضاحك، من المهملات؛ مناف لقول الشيخ

فى موضعين احدهما المهملة فى قوة الجزئية والآخر ان المهملة انما تذكر فيها طبيعة تصلح ان توخذ كلية وجزئية و قد صرح فى الشفاء بان الحكم بالكلية فى النوعية انما هو على الماهية من حيث هى معنى عام وهى من هذه الحيثية كشئى واحد معين انتهى والمتظاهر من كلام المحقق فيهذا المقام مع ما افاده المحقق المحاكم ان المهملة انما يكون الحكم فيها على الماهية المجردة اى من حيث هى هى عارية عن كل قيد اى من غير تقييدها بالعموم والخصوص والكلية والجزئية والوحدة والكثرة ولكن قوله لاتدل بالوضع على كلية الحكم الخ على ما افاده ليس فى مورده لانها بناء عليه كما لاتدل بالوضع على الكلية والجزئية لاتدل على العموم بمعنى العام المنطقى ولا على الخصوص بالمعنى المقابل له فلا وجه لتخصيصها بالكلية والجزئية بالمعنى المتعارف فى المحصورات الا ان يكون مراده الكلية والجزئية بالمعنى الذى يعمها والعام المنطقى ايضا مع ان المتظاهر من كلامه اشتراك المهملة موضوعا بين الكلية والجزئية المستعملة فى المحصورات وبينهما بالمعنى المستعمل فى عرف المنطقيين اى فى القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع او الحيوان جنس و نحوهما مع انه لا يتصور الاشتراك بين الامرين حيث ان الحكم فى الاول على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد كلا او بعضا و فى الطبيعية عليها بحيث لايسرى اليها فكيف يمكن الجمع بينهما فى الموضوع فتامل وقال شيخ اتباع الرواقيين فى منطق حكمة الاشراق فى بيان اقسام الغلط اولا يكون الوسط مقولا على الكل (يعنى فى الكبرى لان شرطها الكلية فى الشكل الاول) كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطاء نشاء من اهمال المقدمة الثانية (اى من اهمال شرطها و هو الكلية) و كون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل (اذ ليس كل حيوان عاماً) بل هو (اى الحيوان المحمول عليه العام) مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى (وقال الشارح فى شرحه) اى الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان فحسب و موضوع الكبرى الحيوان الذهنى الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة على ما ذهب اليه الشيخ الى ان قال ولايخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام

تقع تارة موقع (كل) و تارة تدل على الطبيعة الاصلية فهو من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب احواله العرضية ان نظرنا الى مدخول الالف واللام و يحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل و باعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم انتهى والمتظاهر من كلام شيخ اتباع الاشراقيين فيهذا المقام ان الغلط فيهذا القياس من جهة فقد شرط الكبرى وهو كونها كلية في الشكل الاول كما يظهر من كلام المحقق الطوسي ولكن يظهر من كلام شارح كتاب حكمة الاشراق ان الغلط فيه مستند الى موضوع الكبرى بوجه فيرجع الى الغلط بسبب في جوهر اللفظ كما اشار اليه بقوله لان ان رتب الخ

ولكن قال المحقق الطوسي (قده) في اساس الاقتباس بعد ما فرق بين الكلى بمعنى كل واحد المستعمل في المحصورات و بين الكلى المستعمل في القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع و نحوه بمعنى العام المنطقى و انه لايصح ان يقال كل انسان نوع ويصح ان يقال كل انسان شخص بهذه العبارة : مراد از موضوع قضية كلى در محصورات كل واحد است الى ان قال و اما در مهمله موضوع كلى باشد اما ازان روى كه شايستكى عموم و خصوص دارد نه از آن روى كه عام بود يا خاص پس حكم در مهمله نه بر حصر كلى دلالت كند بمطابقت و نه برحصر جزوى اما بدلالت عقلى معلوم شود كه چون حكم براين صفت بود محتمل بود كه برهمه اشخاص بود ومحتمل بود كه بربعضى اشخاص بود چه وقوع آن طبيعت برهردو يكسانست اما محتمل نبود كه برهيچ شخص نباشد چه اين معنى منافى اصل حكم عقل باشد ووقوع برهمه مستلزم وقوع بربعضى باشد و اين حكم منعكس نباشد پس وقوع بربعض بقطع معلوم باشد و بر باقى بشك پس از قضيه مهمله حكمى بربعض موضوع يعنى حكمى جزئى لازم آيد چنانكه هر قضيه را مثلا عكسى لازم باشد پس مهمله درقوه جزوى بود انتهى ما اردنا نقله ويظهر من هذا الكلام ان موضوع المهملة ليس نفس المهية المجردة اى من حيث هى هى بل الحكم فيها ايضا على

الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد لابحيث يعم القضايا الطبيعية ايضا كما يظهر من قوله
اما محتمل نبودكه بربعضى نباشد لانـه لوكانت شاملة للطبيعية يحتمل ان لايكـون
الحكم لاعلى الكل ولا على البعض بل على الطبيعة من حيث هى هى او من حيث انها عام
اوكلى كما فى الانسان نـوع اوالحيوان جنس لان مقسم الكليات الخمس المقول فـى
جواب ماهو الذى هو من اقسام الكلى و ايضا يظهر هذا من جعل المهملة فى قوة الجزئية
كما لايخفى فتامل واذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (قده) و يمكن
ان يكـون من باب سوء التاليف الى قوله اذ تجيى للاستغراق الخ اشارة
الى ما نقلنـاه عن العلامة الشارح لكتاب حكمة الاشراق وقوله و ما فى
بعض الكتب الى قوله ويمكن اشارة الى ما نقلنـاه عن شرح الاشارات وما نقلناه
عن صاحب المحاكمات العلامة المحقق قطب الدين الرازى فى انتقادما افاده خاتم
الحكماء المحقق الطوسى فى الشرح والا ظهر فى وجه الغلط ما ذكره فى قوله انه من باب
سوء التاليف بحسب الصورة لانالو بدلنا القياس الى قولنا زيد العادل مثلا يطوف فـى
الاسواق فى الليل و من يطوف بالليل فى الاسواق فهو سارق ليس بعادل او غير عادل
لانتج زيد العادل سارق ليس بعادل (اوغير عادل) و هذا غير صحيح كما هو ظاهر مع
انه ليس هنا غلط باعتبار السور اذليس موضوع الكبرى مسورا بالالف واللام ولاباعتبار
المادة حيث ان المحمول فى الصغرى ليس هى الطبيعة اللا بشرط وفـى الكبرى الطبيعة
بشرط العموم حتى يكون الغلط من باب سوء التاليف بحسب المادة كما لايخفى فيكـون
الغلط فى هذا القياس وامثاله ممحضا فى سوء التاليف بحسب الصورة و الفرق بينه و بين
المذكور فى الكتاب عدم امكان ارجاع الغلط فى هذا القياس الى المادة والسور و امكانه
فى المذكور فى الكتاب وامكان الاظهر رجوعه الى الغلط الذى من باب سوء التاليـف
بحسب الصورة فافهم و تدبر والتحقيق فى باب القضايا المهملة ايضا ماذكره فى الكتاب
كما يظهر وجهه مما افاده صاحب المحاكمات ومما ذكرناه من عدم ملائمة ماذكـره
عامة ارباب فن الميزان من كون المهملة فى قوة الجزئية و انه لايمكن اشتراك موضوع
القضية الواحدة بين موضوع المحصورة وموضوع القضايا الطبيعية اللهم الا ان يكون هنا

اصطلاحان في المهملة اذلامشاحته في الاصطلاح فتدبر ويمكن ان يكون الغلط في امثال هذه الاقيسة من باب سوءالتاليف بحسب الصورة لكن من جهة عدم تكـرر الوسط او او من ناحية محمول الصغرى كما يقال زيدالظالم الفاسق اوالقبيح حسن الوجه و كل حسن الوجه محبوب مطلقا فينتج زيد الظالم الفاسق اوالقبيح محبوب فيراد من القبيح؛ القبيح من حيث السيرة ومن المحبوبية؛ المحبوبية من حيث الصورة فعلى الاول الاختلال من جهة عـدم تكرر الاوسط وعلى الثاني من جهة حذف قيد المحمـول فانه لو اريـد بالمحبوبية؛ المحبوبية المطلقة فالكبرى كاذبة وان اريد بهاالمحبوبية من حيث الصورة يكون الاستنتاج المذكور في غير محله فتامل .

(ص١١٨)

قوله (قده) وما بعض الكذب الخ

نقل في شرح المطالع في الاعتذار عن خروج امثال هـذه القضية اى الانسان نوع و الحيوان جنس و نحو ذلك عن التقسيم الحاصر للقضايا باعتبار الموضوع في المخصوصة و المسورة والمهملة وجهين احدهما ادراجها تحت المخصوصة وابطل ذلك بانهم نزلوا المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الاول فيقولون هذا زيد وزيدانسان فلو اندرجت هذه في المخصوصة بطلت هذه القاعدة لصدق قولنا زيد انسان والانسان نوع مع كذب قولنا زيد نوع ثم قال لايقال انما لاينتج هنا لعدم اتحاد الوسط فان محمول الصغرى هوالانسان من حيث هو وموضوع الكبرى الانسان المقيد بقيد العموم لانا نقول موضوع الكبرى هو الطبيعة من حيث هي هي و قيد العموم انما جاء من قبل المحمول فانا قبل الحكم على الانسان بالنوع نعلم بالضرورة انـه لايقيد بقيد اذليس يفهم من الانسان ؛ الانسان من حيث انه عام غاية مـا في الباب انه يصدق الانسان من حيث انه عام نوع لكن لايلزم منه كذب قولنا الانسان من حيث هـونوع الى آخر ما افاده والتوجيه الثاني ادراجها في المهملة و اورد عليه ما ملخصه بان هـذا يبطل قاعدة لهم وهي ان المهملة في قوة الجزئية لانه يصدق الانسان نـوع ولايصدق بعض الانسان نوع فانه في معنى بعض جزئيات الانسان نوع وهو ليس بصادق ثم بعد ما اورد عليهذا الايراد بما لاحاجة لنا في نقله ودفعه بما افاده في الشرح اختار اندراجها

فى الطبيعة وجعل الطبيعية ماكان الحكم فيها على نفس طبيعة الكلى سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع اولم يقيد كقولنا الانسان نوع وتحقيق المقام يحتاج الى بسط فى الكلام لايسعه هذا المختصر .

قوله (قده) فى قولهم بقدم العالم (ص١١٨)

اى بقدمه الزمانى وازليته مع ذهابهم الى حدوثه الذاتى وقال بعضهم بحدوثه الدهرى وآخر الى حدوثه الجوهرى ولكن مع تخصيص ذلك بالعالم الجسمانى وجعل المفارقات النورية من صقع الربوبى وخارجاً عن العالم الذى هو عندهم ما سوى الله تعالى وذهب المتكلمون الى حدوثه بالحدوث الزمانى بالزمان الموهوم لا الموجود وما ذكره (قده) فى المقام يمكن ارجاعه الى ما افاده صاحب الاسفار (قده) من القول بالحدوث الجوهرى لعالم الاجسام والجسمانيات لكن بحيث يجمع بين القول بدوام فيضه تعالى مع تجدد المستفيض كما قال المولى الرومى و العارف القيومى:

شد مبدل آب اين جو چند بار   عكس ماه وعكس اختر برقرار

بان يقال للعوالم المادية باتفاق الفلاسفة مهية ووجود، ووجودها بماهو وجود من غير اضافته الى ماهياتها من صقع الله تعالى لانه من فيضه المقدس ونفسه الرحمانى ومهياتها وكذا وجوداتها من حيث اضافتها اليها داثرة متجددة لانها من هذه الجهة من العالم وما سوى الله تعالى ويمكن ان يكون اشارة الى قول آخر يقرب من هذا القول ويجتمع مع غيره من الاقوال بان يقال ان الفلاسفة الذاهبين الى ازلية العالم كان الداعى لهم الى ذلك عدم نفاد كلمات الله تعالى ولزوم دوام فيضه ورحمته وسيبه وجوده مع عدم امكان تخلف المعلول عن علته التامة الوجوبية فذهبوا الذلك الى اولية العالم وقدمه مهية ووجوداً مع ان دوام فيض الحق وسعة رحمته وجوده لايقتضى ذلك اصلا لان ما هو فيضه تعالى ومعلوله بالذات انما هو وجود العوالم الا مكانية الطولية والعرضية لامهيتها السرابية فتمامية كلمات الله وعدم نفادها ودوام فيضه الاحدى النورى يقتضى قدم الوجود المنبسط على هيا كل مهيات تلك العوالم لكن بعين قدم الحق وازليته من جهة كونه ظلا بحتاً وربطاً صرفاً اليه تعالى لاماهياتها و حدودها لانها غيرمفاضة ولا

مرتبطة به بالذات اللهم الا بالعرض ومن جهة سراية حكم احد المتحدين الى الاخر فحاصل الكلام القول بقدم العالم مطلقا من حيث وجوده لكن بما هو مضاف اليه تعالى ومن صقعه والقول بحدوثه ودثوره من حيث مهيته اووجوده لكن بماهو مضاف الى مهيته ففي هذا جمع بين الامرين دوام الفيض و حدوث المفاض و المستفيض و اعطاء حق المرتبتين .

قوله (قده) قدم الفيض الخ (ص١٩٨)

اى وجود العالم بما هو من صقع الحق و قوله بقدم المستفيض اى مهيات الاشياء او وجود اتها بما هى مضافة اليها وقس عليه باقى ماذكر فى ساير الفقرات.

قوله قده وماهو صقع الله (ص١١٨)

اى لابدان لايختلط على النا قد البصير العالم الذى هو ماسوى الحق تعالى الذى هو المستفيض والمرحوم والمعلوم و نحو ذلك بما هو من صقعه جلت عظمته وليس له سوائية وبينونة معه تعالى بل هو نفس فيضه ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية

قوله (قده) الى آخر ماذكرنا (ص ١١٨)

من العلم والفضل والاحسان وسايرما اشيراليه والمراد من قوله و مالم نذكر الحقيقة المحمدية والحق المخلوق به ونحو ذلك.

قوله مع عدم البينونة العزلية (ص١١٨)

اى ما قلنا من ان ما قالوا ناش من الاشتباه المذكور ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وان فيضه تعالى لايباينه اصلا وهو من صقعه وباق ببقائه لايتوهم منه ان العالم يباين الحق تعالى بالبينونة العزلية و نسبته اليه نسبة الشى الى الشى لان العالم ايضاً لايمكن ان يباينه هذه البينونة لكمال فقره وانغماره فى قدرة الله تعالى والمراد ان العالم ايضاً من حيث وجودات افراده واجزائه ايضاً لايباين الحق تعالى بهذا النحو من البينونة لان امكانها فقرى وجودى بمعنى كونها نفس الربط والفقر الى الله وليس امكانها ذاتى بمعنى اللاضرورة واللا اقتضاء فلا يتوهم السوائية والبينونة التامة بينها وبين الحق تعالى فهى وانكانت مباينة له بوجه اى من حيث الاضافة الى الماهيات وسراية حكمها اليها لاجل سراية حكم احد المتحدين الى الاخر وكذا تكون متصفة بالتجدد والتصرم من

جهة تلك النسبة والاضافة الا انها مع ذلك لا تباينـه تعالى بينونة تامة عزلية فالمراد بقوله مع عدم البينونة العزلية نفيها عن الوجودات الخاصة لاالماهيات الا مكانيه بما هي هي ومن حيث هي هي ولكن يمكن ان يقال انها ايضاً لا تباين الحق تعالى بالبينونة العزلية التامة لان الماهيات والاعيان الثابتة كما صرح به ائمة الكشف وجودات خاصة علمية كما حققناه سابقاً فتبصر

قوله (قده) وانغماره في قدرة الله (ص١١٨)

اما انغمار الوجود فلان الوجود المنبسط قدرة الله والوجودات المقيدة متقومة به بل هي من درجات فاعليته وقدرته واما انغمار الماهيات فلما مر آنفاً

قوله (قده) ومعيته القيومية (ص ١١٨)

دليل لعدم البينونة العزلية اى علة عدم البينونة العزلية امر ان احدهما كمال فقر العالم وانغماره في قدرة الله والثانى المعية القيومية له تعالى مع كل بمقتضى قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبالجملة لسان هذا المقام وترجمانه قول خاتم الاصفياء وسيد الاولياء (ع) مارايت شيئاً الا وقد رايت الله قبله الخ وقول افاضل الفلاسفة ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها

قوله (قده) لا بمقارنة (ص١١٨)

لان المقارنة والاتحاد والحلول انما يتصور بين شيئين لا بين اللاشى والشى او الفيئى والشى كما قال

حلول واتحاد اينجا محـال است که در وحدت دوئی عين ضلال است

قوله (قده) وهذا الفقر وجودى الخ (ص١١٨)

اى ذاتى للوجودات لا اضافى مثل الحدوث والقدم الاضافى والمراد من الذاتى الذاتى في باب البرهان لا الايساغوجى وهذا لاينافى كون كثرتها وسوائيتها عارضة لها من جهة تركبها مع الماهيات وسراية حكمها اليها فالمراد ان الفقر ذاتى وانكات الكثرة عرضية فانها في عين كثرتها واحدة وترجع الى اصل واحد وشى فارد فتدبره والمـراد بالوجودى في قبال الماهوى اى ليس كالفقر المحقق في الماهيات الى العلة لان المهية من

حيث هی هی ليست الا هی و ليس الفقر ذاتياً لها مطلقا اما الذاتی فی باب الايساغوجی فظاهر حيث ان الفقر ليس بجنس ولا بفصل لها ولاعينهـا محمولا عليها بالحمل الاولی الذاتی واماالذاتی فیباب البرهان فلانها مجعولة بالعرض وليست مجعولة بالذاتحتی يكون الفقر ذاتياً لها بهذا المعنی .

قوله (قده) فلاقوام للوجود الخ ص ۱۱۹

بل حيثية الوجود عين حيثية الوجوب لوجعل اعم من الوجوب الذاتی والغيری ولكن الظاهر ان مراده قده هوالوجوب الذاتی

قوله (قده و نظائرها الخ (ص ۱۱۹)

ایالنفس الرحمانی والحقالمخلوق به والحيوة السارية فیالدراری والذراری و نحوها

قوله (قده) فی كل الخ (ص ۱۱۹)

ای فی كل عالم من العوالـم الا مكانية اوكل موجود منالموجودات الا مكانية بحسبه لانه ما به يظهر آثارها وتطرد ظلمتها بانواره ويكون اعطائه لكلشی بمقـدار استعداده ولونه لون انائه

قوله (قده) كالما الخ (ص ۱۱۹)

لانه ماءالحيوات الذی به كلشی حی وهو الساری فیالذراری

قوله (قده) فی الاودية الخ (ص ۱۱۹)

ای اودية الماهيات علی حسب استعداداتها وقابلياتها لان العطيات علی حسب القابليات ثم اناقد ذكرنا القاب ذاك الماء الساری فی الذراری و وجـه تسميته بالفيض المقدس و ما يتلوه منالاسامی فی سالف الكلام فلا نعيده

قوله قده سموات الارواح الخ (ص ۱۱۹)

ای العقول المرسلة الكلية من الطولية والعرضية والنـفوس الكلية الباديات و الصاعدات واراد باراضی الاشباح عالم المثال اوهومع مطلق عالم الخلق و بعبارة اخری المراد منالاولی عالـم الامر و منالثانية عالم الخلق شبه الاولـی لعلو هـا بالسموات والاخری لتسفلها بالنسبة الی الاولی بالاراضی فافهم

قوله قده وهو المشية التی الخ (ص۱۱۹)

اعلم ان له تعالی مشیتین احدیهما المشیت الذاتية والارادة الذاتيـة التی هی عين العلم الذاتی والقدرة الذاتية وهی خارجة عن الخلق والنسب بل هی عين ذاته تقدست اسمائه وهی المذکورة فی الحديث المنقول عن الکافی والثانية المشيت الفعلية التی فی مرتبة ظهور ذاته تقدست اسمائه بصور اسمائه وصفاته ظهوراعينيا لاعلميا وهی المسماة عندهم بالفيض المقدس والنفس الرحمانی و الحق المخلوق به وغير ذلك من الالقاب المشار اليها فی الکتـاب وهوالتجلی الايجادی النوری الذی هو ثمرة الحب الذاتـی والاسمـائی وطلب کمال الجلاء والاستجلاء ولما کان الوجود الامکانی مجعولا بنفس ذاته مخلوقا بنفس هويته والمهيت مجعولة بعرضـه وتبعه جعلت المشيت التـی هی الوجود المنبسط فی الحديث مخلوقة بنفس ذاتـها والاشياء بمعنی المشيیء وجود ها و هی المهيات؛ مخلوقة بها والمراد بالخلق هنا مطلق الايجاد لاما يقابل الامر ای الايجاد المسبوق بالمادة وقيل المراد منه مطلق التقدير حتی يشمل الاظهـار العلمی والتقديـر الماهوی فالمراد من خلق المشية بنفسها عدم احتياجها فی المجعولية الی واسطة فـی العروض و نفی الحيثية التی يتذوت ويتقوم بهاکل الماهيات والذوات و يوجـد بهاکل الاشياء وقد يجعل المشية الذاتية علی قسمين حسب انقسام العلم الذاتی اليهما احدهما فی مرتبة ظهوره بذاته فی مرتبة الاحدية الذاتية . والثانی ظهوره تعالـی بصور اسماء وصفاته ظهور اعلميا فی مرتبة الواحدية بالظهور التفصيلی القدری ويجعل التجلی التجلی العام ای الاعم من التجلی العلمی فی المرتبة الثانية والتجلی الايجـادی العينی فی المرتبة الثالثة من المشية المخلوقة بنفسها فعليـهذا يجب ان يجعل المراد من الخلـق مطلق التقدير کما اشير اليه و بعضهم فسر المشية هذه بمشية العباد و ارادتهم و جعـل الحديث اشارة الی مرادية الارادة بنفس ذاتها و عدم احتياجها الی ارادة آخر کما ذهب اليه المعلم الثالث قده فعليه يجب ان يجعل المراد من الاشياء الافعال فتدبر و علی التفسير الثانی يکون بمعنی ما ورد من انه تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رش عليها من نوره لکن فيهذا الحديث اشارة الی کيفية تقدير الاشياء فی حضرة العلـم الکمالی الجمعی بالفيض الاقدس ثم اظهار ها عينا بالتجلی النوری الايجادی والفيض المقدس وتفرع المقدس علی الاقدس وفی حديث المشية الی کيفية اظهـار ها الثانوی المشار اليه وتاخر ظهور الماهيات

فبهذه المرتبة عن ظهور ذاك الفيض ذاتا و تبعيتها له في الظهور و فسرت المشية ايضا بالحقيقة المحمدية والانسان الكامل والمآل واحد وقيل المراد من المشية المشية الذاتية و بنفسها في الحديث ليست متعلقة بخلق بل بالعامل المقدر و التقدير والمشية . قائمة بذاتها غير محتاجة الى شيى اصلا لانها عين الذات الحقة الوجوبية او متعلقة به ولكن كناية عن ذلك ايضا نظراً الى ان خلق الشى بذاته غير معقول فتدبر

قوله (قده) وهذا القيومية وجودية الخ ص(١١٩)

اى المعية القيومية للحق تعالى بالنسبة الى كل الوجودات وجميعها بحكم وهو معكم اينما كنتم وقوله (ع) مع كلشى لا بمقارنة وغير كلشى لا بمزايلة كما ان خروجه عن الاشياء ودخوله فيها كذلك كما اشار (ع) اليه ايضا بقوله داخل فى اشياء لا بالممازجة وخارج عن الاشياء لا بالمباينة وتوحيده وبينونته كبينونة موجودين لكل منهما وجود مع عزل النظر عن الاخر ووجود كلواحد منهما يقوم بنفسه كما فى موجودين متصفين بصفة واحدة نوعاً اوصنفاً وان غايرت الصفة الاخرى وباينتها شخصا بل تلك البينونة كبينونة الصفة مع الموصوف حيث انه لاقوام للصفة الا بالموصوف ولاذات لها مستقلة ولاوجود يكون قائما بذاتها ومتحققة مع عزل النظر عن الموصوف وان كان بينها وبين وجودات الاشياء فروق شتى حيث ان وجود الصفة يكون فى اكثر الاعراض و الصفات مثل الكتابة والسواد و البياض ونحوها فى الانسان والاجسام را بطيا يمكن لحاظها مع قطع النظر عن موصوفاتها وان لايمكن ان تتحقق خارجا منفكة عنها و هذا بخلاف وجود المعلول بالنسبة الى العلة فانه ربطى صرف وتعلقى محض لايمكن لحاظه مع قطع النظر عن علته كما حقق فى مقامه من جهة انه نفس الربط لاشى له الربط والالزم ان يكون فيحد ذاته غير مرتبط بشى اصلا او يكون مرتبطا بشى آخر فننقل الكلام الى كيفية ربطه معه حتى ينتهى دفعا للدور والتسلسل الى شى يكون هو نفس الربط اليه ولكن لايتوهمن من هذا الحلول والاتحاد اى اتحاد المعلول مع العلة ذاتا وحقيقة كما توهمه بعض جهال المتصوفة وملحديهم لعنهم الله تعالى لان البينونة الوصفية اشد واكد من العزلية لان الصفة ليست شيئا فى حيال الموصوف ولاشيئية لها مع قطع النظر عن ذات الموصوف وشيئته حتى يتصور فيها الاتحاد الذى فرع ان يكون لكلواحد منهما شيئية قبله

حتى يمكن تصور الاتحاد بينهما وصيرورتهما شيئا واحدا وهنا احدهما بالنسبة الى الاخر لاشى محض وربط صرف لايمكن لحاظه مع قطع النظرعن الاخر بل يكون لحاظه كك من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) لافرض الممتنع (بنحو الاضافة) كما قال الشيخ الشبستري

حلول واتحاد اينجا محالست　　　　كه در وحدت دوئى عين ضلالست

فافهم ومرادالمصنف قده فى المقام ذكر مثال لقسم من اقسام الغلط اى الحاصل من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بنحوالاجمال وليس المقصود بيان اقسام الحدوث وتحقيق ان حدوث العالم اى نحومن انحاءه ومخض مرامه من كلامه الجمع بين دوام فيض الحق تعالى الذى قام عليه البرهان وتطابقت عليه المدارك والافهام وبين مادل عليه العقل والنقل واتفق عليه جميع الاديان من حدوث العالم بايجاده تعالى وافاضته واحداثه بان العالم بمعنى ماسوى الله اى الوجودات الخاصه التى هى من مراتب فيض الله المقدس المنبسط حادثة مستفيضة مسبوقة بالعدم بالسبق الوجودى الذى اشير اليه فى الحديث الشريف كان الله ولم يكن معه شى بما هوعالم ومتكثرة من جهة تركيبها مع المهيات بالتركيب الاتحادى وسراية حكم احد المتحدين الى الاخر اى من حيث تعيناتها ومحدوديتها وهى حادثة امابالحدوث التجددى الجوهرى الذاتى الزمانى بالنسبت الى الموجودات المادية وبالنسبت الى عالم الخلق من الفلكيات والعنصريات بالزمانى بهذا المعنى او بمعنى سبقها بالعدم الزمانى المعهود عند العامة والمتكلمين بالنسبة الى الزمانية اى الحوادث اليومية الزمانية واما بالحدوث الذاتى اوالدهرى بالنسبة الى عالم الامر وهذا بلسان تكثير الواحد وانقسام العالم الى عالم الخلق والامر واما بالنظر الى توحيد الكثير وبالنظر الى مجموع العالم وجميعه فالمجموع موجود وحادث امابالحدوث الذاتى كما هومعتقد فلاسفة المشاء وكثير من الاشراقيين واما بالحدوث الدهرى بمعنى اخراج الجميع من الليس البات والعدم الصريح الدهرى لاالزمانى الى الوجود الدهرى دفعة واحدة دهرية لازمانية كماذهب اليه المحقق الداماد قده واما بالحدوث الجوهرى و الزمانى ولكن لابالمعنى المتعارف عندالجمهور والعامة وهوسبق الحادث بالزمان بمعنى

انه کان قبل وجوده وتحققه وتکونه زمان اما وهما واما خارجا وعیناً و لم یکن هو متحققا فیه ثم اوجدهواخرجه الحق تعالی من ذاك العدم الی الوجود الزمانی بل بمعنی انه یکون متجدد الذات والحقیقة من حیث جوهر ذاته وحقیقته لاجل کونهمتحرکاسیالا بالحرکة الجوهریة الوجودیة والسیلان الذاتی وسبق کلواحد من اجزائه بالعدم الزمانی المستلزم لمسبوقیة کلها بذلك وان لم یکن مسبوقا بالعدم بمعنی خلوصفحة الوجود الخارجی من وجوده مطلقا بحیث یلزم انقطاع الفیض فی برهة من الزمان بل مع دوام الفیض باستمرار وجود المفاض بهذا النحومن الوجود التجددی الذاتی کما اشار الیه المولوی فی المثنوی بقوله:

شد مبدل آب این جوچند بار　　　　عکس ماه وعکس اختر برقرار

ولکن لابالنسبة الی جمیع الموجودات بل بالنسبة الی عالم الخلق وعالم الامر خارجاعن العالم وماسوی الله تعالی وجعله من صقع الربوبی وباقیاببقائه تعالی لاببقائه کماهوطریقة صدر المتالهین وبوجه اخر للجمع بناء علی ماهوالحق والتحقیق الحری بالتصدیق من کون اول الصوادر هوالفیض المقدس والنفس الرحمانی لاالعقل الاول وکون ذلك الفیض من صقع الحق تعالی وباقیا ببقائه وکونه نفس الفیض والربط لاالمفاض و المرتبط و حادثا بالحدوث الذاتی فقط وکون سایر الموجودات التی هی من مراتبه وتعیناته حادثة اما بالذاتی ایضا بالنسبة الی الامریات اوبالذاتی والدهری کلیهما بالنسبة الیها ایضا و بالزمانی الموجود علی النحو الذی ذهب الیه صدر المتالهین قده ایضا لکن مع ذهابه الی حدوث الامریات بالحدوث الذاتی والدهری کمانقل بعض تلامذته منه ویظهرمن کلماته بالمعنی الذی زعم انه مراد المحقق الداماد من الحدوث الدهری فیکون الجمع بین الامرین علی طریقته بجعل الدائم الفیض المقدس فقط اوهومع الامریات والمتجدد العالم وتعینات ذلك الفیض و هذا مراده قده مما افاده هنا فتبصرو لکن لما لم یکن المقصود بیان اقسام الحدوث هیهنا اتکالا بما افاده فی شطر الحکمة لم یفصل الکلام هیهنا وذکره بنحو الاجمال فتدبر

قوله وهو الامر التكوينى الخ (ص١١٩)

هذا فى قبال الامر التشريعى الذى يتصور فيه تخلف المامور به عنه بخلاف هذا الامر الايجادى المكون لذرات الأشياء والمخرج لها من الظلمات الى النور.

قوله (قده) و كلمة كن الخ (ص١١٩)

لما كانت الالفاظ كما مرت الاشارة اليه موضوعة للمعانى العامة فحقيقة الكلام كل مايكون معربا عما فى الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون و لكن لما كان مصداقه فى الانسان التعينات الطارية والتطورات العارضة للهواء الداخل فى جوف الانسان و الخارج عنه بالتنفس عندقرعه للمقارع وملاقاته مع المخارج والمقاطع التى هى الحروف ثم الكلمات ثم الكلام والجمل شبهوا التعينات التى تعرض على الفيض الاقدس والمقدس والنفس الرحمانى بالتعينات الطارية على النفس الانسانى فعبروا عن التعينات الطارية على الفيض الاقدس بالحروف العاليات وهى الشئون الكامنة فى غيب الذات (غيب الغيوب) كالشجرة فى النواة كما اشار اليه بعض العارفين بقوله

كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى اعلى القلل
اذ انت فيه نحن انت وانت هو والكل فى هو هو فسل عمن وصل

من جهة انها اول الطاريات على ذلك التجلى الغيبى وعبروا عن نفس الفيض المقدس بالكلمة لفرط بساطتها ووحدتها واخذ اعن قوله تقدست اسمائه انما قولنا لشى الاية وقوله (ع) لابنداء يسمع لاخراج التكوينى الخاص فانه كما اشرنا اليه بخلق الاصوات والحروف ومرجع الضمير فى قوله وهو ظهور الله الخ الكلام او الظهور فتدبر

قوله (قده) انما كلامه الخ (ص ١١٩)

اى كلامه التكوينى المنقسم الى الافاقى والانفسى وهو الكلام العام الايجادى الذى به يتجلى الحق تعالى ويظهر فى كل شى اوالتكوينى الخاص بايجاد الالفاظ والحروف كما فى قوله تعالى وناديناه من الشجرة ان ياموسى ونحو ذلك واما كلامه الذاتى الغيبى فمرجعه الى علمه الاجمالى الجمعى بمعنى البساطة الوجودية و التفصيلى فى مرتبة الواحدية فتدبر

قوله (قده) ووجه الله الخ (ص ١٩٩)

وجه الشي ذاته او مابه يظهر وارادة الامرين ممكن لوكان المرادمن الظرف ما في قوله تعالى وهوالذى فى السماء اله وفى الارض اله فتامل

قوله (قده) فى كلشى (ص ١١٩)

اى وجهه الظاهر فى كلشى والسارى فى كل ذرة فهو صفة الظهور وقوله (ع) لابصوت يقرع مطابق مع التشريح الجديد والقول السديد فى السمع كمالايخفى

قوله (قده) وكما ان الاحكام الخ (ص ١٩٩)

لما توهم من سالف كلامه الشرك الخفى من جهة اثبات السوائية للعالم بالنسبته اليه تعالى وكذا اثبات الدثور والزوال والحدوث والتغير له من جهة سوائية العالم ؛ازال ذلك الوهم باثبات القدم و البقاء و الدوام و الثبات له فى عين حدوثه ودثوره كما هو مقتضى لسان الوحدة والكثرة والامر بين الامرين ليتبين ان البينونة مطلقا وصفية و وليست بعزلية حتى فى المهيات ولكن بتبع الوجودات ومن حيث سراية حكم احد المتحدين الى الاخر وبالجملة المراد من الكلام تحقيق غلط هذه الفرقة من وجهين و تحقيق الامر فى المقام بوجه يطابق اراء اهل الذوق اما الاول فمن جهة انهم اثبتوا الشيئية والوجود المستقل لماهوسراب محض ولاشىء صرف والثانى من ذهابهم الى القول باثبات الشريك له تعالى فى الموجودية وفى وصف القدم من اجل قولهم بقدم ما سوى الله تعالى وماليس من صقع الحق تعالى فهذا منهم قول بوجود الشركاء الكثيرة له تعالى واما تحقيق الحق فبابانة ان وزان صفات الاشياء وكمالاتها وزان وجودها او تحققها فكما ان وجودها فيىء صرف وربط محض وماهياتها ايضا سراب ساذج فكذلك كيفية وجوداتها من الدوام والبقاء والقدم والثبات فاذن اثبات القدم للاشياء مهية ووجودا اما وجوداً فمن جهة ان وجوداتها بماهى وجود من صقعه تعالى وباقية ببقائه. واما مهية فمن جهة كونها سراب الوجود وفنائها فيه فناء اللامتحصل فى المتحصل فيصح اذن القول بقدمها مع حصر الوجود وكمالاته من الحيواة والقدرة والمشية والبقاء والقدم فيه تعالى والقول بانه ليس فى الدار غيره ديار فافهم وكن من اهل الاعتبار.

قوله (قده) اتحادي الخ (ص ١١٩)

لا انضمامي كتركيب المتحصل مع المتحصل كما قال به بعض من تجاهل اوقصر والمتحصل على مذاق التحقيق هوالوجود والمبهم هي المهية وعلى مذهب القائلين باصالة المهية المتحصل هي المهية والمبهم هوالوجود اذلاحقيقة له ولافرد له سواى الحصص .

قوله (قده) سيما في البسائط الخ (ص ١١٩)

اى البسائط التي لامادة ولاصورة لها في الخارج اومطلقا كمافي العقول عند ارباب البصيرة واصحاب المعرفة حيث ان التركيب الانضمامي العيني لايمكن فيه اصلا .

قوله (قده) سيما ان الوجود الحقيقي الخ (ص ١١٩)

هذا دليل على ان موضوع علم الفلسفة انما هوحقيقة الوجود لامفهومه ولاذات الواجب تعالى ولامطلق المفهوم والمعلوم ونحوها وان من جعل الموضوع مفهوم الوجود جعله موضوعاً من جهة كونه حكاية عن الحقيقة وعنوانا لها وما به ينظر اليها ويمكن ان يكون المراد من الوجود الحقيقي مايقابل الظل والعكس و هو وجود الحق تعالى فيكون المراد بقوله موضوع علمهم العلم الالهي بالمعنى الاخص لابالمعنى الاعم وقوله وانوار الوجودات الخ معطوف على قول الوجود الحقيقي . وسيما ان ذلك المعنى نصب عيونهم من كون انوار الوجودات مقهورة تحت سطوع نوره تعالى فضلا عن المهيات السرابية وانه مع هذا كيف ذهبوا الى القول باستقلال العالم وقدمه من حيث كونه عالما وسواه الحق تعالى فتدبر .

قوله (قده) كالقهار الخ (ص ١١٩)

اقول اما على مذاق من جعل نورجميع الكواكب مستفاداً من نور الشمس فوجه التشبيه كون نورالجميع مستفادة من نور وجوده تعالى ومقهورة عند ظهوره كمقهورية الفرع عند الاصل والظل عند ذى ظل واما على راى من جعل نورهاغير مستفادة منها فوجه التشبيه مقهورية نورالضعيف للنور القوى كما قيل النور القوى الابهر لايمكن النور الضعيف ان يتجلى ويظهر وان كان بين المشبه والمشبه به فروق كثيرة حيث ان نسبة الكواكب الى الشمس كنسبة الشى الى الشى ونسبة الوجودات الى الوجود الحق تعالى نسبة اللاشى

الى الشي واختفاء الكواكب ومقهوريتها بالنسبة الى الشمس بالعرض وقصور الموجودات ومقهوريتها للحق تعالى شأنه مقهورية ذاتية غيرقابلة للزوال بل هى نفس الفقر والربط اليه تعالى بخلاف الكواكب بالنسبة الى الشمس .

قوله (قده) ارادوا الخ (ص ۱۱۹)

اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية الممكنات قوله وكذا ارادوا الـخ اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية العالم فانه قد يطلق العالم ويراد به ماله عقل وادراك اى ذوى العقول ولكنه ليس مقصوداً فى المقام الا بان يقال ان جميـع الاشيـاء عقلاء مسبحون بحمد ربهم بمقتضى قوله تعالى وان من شى الايسبح بحمده .

قوله (قده) فضلاعن توابع الخ (ص ۱۱۹)

من العلم والحيواة والقدرة والارادة والبقاء والقدم ونحوها وهذا توجيه آخر لقولهم باعتبارية الامرين وهو ان مرادهم من الاعتبارى الاعتبارى العرفانى فى قبـال التحقيقى اى الظلى والشبحى فيكون قولهم هذا اشارة الى ان لاتحقق للاشياء الا بالحق وان وجوداتها اضافات ونسب اعتبارية اليه تعالى اى اضـافة اشراقية نورية لاتحقق لهامع قطع النظر عنه تقدست اسمائه بل هى ربط صرف وشبح محض كما قيل

كل ما فى الكون وهم اوخيال اوعكوس فى مرايا اوظلال

وقيل مرادهم من هذا ان وجوداتهم كثانية ما يراها الاحول من الصور المرئية فيكون قولهم بهذا حكاية عن ذوقهم من حيث غلبة الوحدة وسكر الفناء عليهم فتدبر .

قوله (قده) السماء الموجودة الخ (ص ۱۲۰)

قيدها بالموجودة احترازاً عن السموات والارضين الكثيرة الغير الموجودة فى الخارج التى يمكن ان يتخيلها الانسان وينشأها فى خياله كما قال المولوى :

شمس درخارج اگرچه هست فـرد ميتوان هم مثل اوتصـوير كـرد

فانه لاضير فى الحكم باعتباريتها بمعنى نفى وجودها خارجاً وان لم يمـكن نفى وجودها تخيلا فتبصر. والمراد من قوله ما بينهما ؛ مابين المركز والمحيط من العناصر والمواليد ونحوها والمراد من قوله (قده) الحق الحقيقى اشـارة الى ان الوجـودات الخاصة سيما الفيض المقدس المنبسط حق ايضاً لكنها حق ظلى عكسى لاحقيقى اصلى لانحصاره فى الحق الاول تعالى شانه فتبصر .

قوله (قده) وما تعلق الخ (ص ۱۲۰)

ای من الاعراض والصفات قوله وما معها الخ یمکن ان یکون المراد من المجردات المذکورة؛ النفوس المجردة لوکان المراد من المعیة احد المتقارنین او احد المتحدین مع الاخر فیکون الاقتصار علی النفس من اجل عدم ذهاب الکثیر من هولاء الناظرین الی اثبات المفارقات المحضة اولاجل انها من صقع الربوبی ولیست من العالم ویمکن ان یکون المراد بها مطلق المفارقات لوکان المراد من المعیة اعم من المعیة القیومیة وغیرها .

قوله (قده) وان حیثیة الخ (ص ۱۲۰)

کما ان حیثیة اضافتها الی الوجود القیومی وجه الله الباقی بعد فناء کلشی

قوله (قده) الانسان بالفعل الخ (ص ۱۲۰)

احترازعن الانسان بالقوة وهوالانسان الذی فی مرتبة الخیال والعقل بالقوة فانه انسان بالقوة وحیوان بالفعل.

قوله (قده) فان وحدة الخ (ص ۱۲۰)

قد مر المراد من الوحدة الحقة والحقیقیة فتذکر قوله ولطائفه الخ وهی اللطائف الثمان اوالسبع الدائرة فی السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والعقل و الروح و السر والخفی والاخفی وقد مر ذکرها فی اوائل الشرح

قوله (قده) مع وحدته الخ (ص ۱۲۰)

الضمیر راجع الی الانسان بالفعل ای وحدة حقیقة الوجود فی عین الکثرة و کثرتها فی عین الوحدة کوحدة الانسان بالفعل وکثرته فانه مع کثرة مراتبه ولطائفه واطواره و قواه و اعضائه واحد بالوحدة الحقة الحقیقیة الظلیة للوحدة الحقة الحقیقیة الوجوبیة الاصلیة ولایقدح تلک الکثرة فی الوحدة بل توکدها وتحققها کما ان هذه الوحدة ایضا لاتنافی الکثرة بل تقومها وتقویها.

قوله (قده) الم ترالی ربک کیف مد الظل الخ (ص ۱۲۰)

ای ظل شمس هویته وفیی‌ء نیرحقیقته وهوالفیض المقدس والنفس الرحمانی و الحقیقة الانسانیة الکمالیة والانوار القاهرة والاسفهبدیة الممدودة علی اوعیة المهیات و قوابل الممکنات وهیاکل البرنامجات والصیاصی .

قوله (قده) المنكرين الخ (ص١٢٠)

الاقوال فی علمه تعالی بالنسبة الی معلولاته متکثرة فان منهم من انکر علمه تعالی بمعلولاته فی الازل نظرا الی استلزام العلم لوجود المعلوم وهی لیست بموجودة فی الازل حتی تصیر معلومة له تعالی والمثبتین لعلمه التفصیلی بها فی الازل و سبق علمه تعالی علی وجود المعلولات: منهم من ذهب الی جعله المهیات الثابتة عند هم فی الازل عیناوهم فرقة المعتزلة من المتکلمین اوذهنا و هم الصوفیة و العرفاء الشامخین علی ما نسب الیهم بعض البارعین. ومنهم من جعله عبارة عن المثل القائمة بالذات. و منهم من جعل مناط علمه تعالی بها اتحاده بها. ومنهم من جعل علمه الکمالی بذاته تعالی مناط علمه التفصیلی بکل شی. ومنهم من انکر علمه التفصیلی بها قبل ایجادها بل اثبت له تعالی علما اجمالیا بکلشی فی ضمن علمه التفصیلی بمعلولاته فی مرتبة وجودها وجعله عبارة عن حضور وجوداتها عنده ومثولها بین یدیه ومنهم من اثبت له العلم التفصیلی قبل الایجاد لکن جعل مناط علمه التفصیلی بها ارتسام صورها فی العقل الاول وحضوره مع الصور المرتسمة فیه لدیه ومنهم من جعل ذاته علما تفصیلیا بالمعلول الاول واجمالیا بماعداه من الممکنات وهذا محصل القول فی ضبط الاقوال فی العلم والمنکرون لعلمه الحضوری الذی اثبته المحققون؛ هم شرذمة من المتکلمین وقاطبة من الذاهبین الی جعل علمه تعالی بالاشیاء بارتسام الصور فی ذاته تعالی.

قوله (قده) ای الصور المرتسمة الخ (ص ١٢٠)

فسره بذلك لان لایستبهم ان المراد منه الصور المرتسمة فی غیره تعالی کالعقل الاول ونحوه فان هذا القول وان کان غیر مرضی عندهم لکن لماکان مرجع هذا القول الی العلم الحضوری بالنسبة الیه تعالی بوجه ولایرد علیه مفاسد القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی فسره بذلك ویمکن ان یکون جهة التفسیر شمول العلم الحصولی لمطلق افراده حتی علم النفس بالاشیاء الغائبة عن ذاتها مع عدم بطلانه عند هولاء المحققین.

قوله (قده) باطل الخ (ص١١٩)

لاستلزامه عندهم لصیرورة الواحد البسیط فاعلا و قابلا و ان لایکون الصادر

الاول العقل الاول بل تلك الصور المرتسمةوان يصدر الكثير عن الواحد بالوحدةالحقة الحقيقية واحتياجه فى اكمل صفاته الى معلولاته وانفعاله عنها وان يكون فاقداً للعلم التفصيلى الكمالى الذى هواشرف جهاته وحيثياته فى مرتبة حقيقته و ذاته مع عدم تصوير الوجود الذهنى بالنسبة الى من هوصرف الوجود ومحض العينية الى غير ذلك مماذكروهفى محله ومقامه

قوله (قده) والا تسلسل الخ (ص ١٢٠)

اى لو كان المراد بصورها علومنالان المفروض ان علومنابغيرذواتنامطلقابالصورسواء كان بنفس هذه الصور اوبغيرها. قوله من صحايف الخ اى من صحايف حضرة اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع على مراتبها .

قوله (قده) بماهى على الخ (ص ١٢١)

اى وان حصل التغير فيها باعتبار ذاتها ونسبتها الى حقيقتها او من حيث كونها معلومة ومقدورة ومستنيرة ومن هناقيل ان المتغيرات فى عالم الحدثان ثابتات عند الاوائل وورد ليس عند ربك صباح ولامساء وقال عزمن قائل ولايعزب عن علم ربك مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء .

قوله (قده) وجميعها الخ (ص١٢١)

اى وجميع تلك الصفات من العلم والحيوات والقدرة والمشية ونحوها

قوله (قده) وهى سابقة الخ (ص ١٢١)

اى تلك النقوش والارقام المسطورة فى الكتب الالهية مقدمة بما هى علم على نفسها بماهى معلومات ومقدورات ومستنيرات.

قوله (قده) من باب اشتباه (ص ١٢١)

المراد بما بالعرض المعلوم وبما بالذات العلم وقيل المراد مما بالعرض احكام المعلوم بالنسبة الى العلم.

قوله (قده) حكم المهية الخ (ص ١٢١)

اى ماهيات المتغيرات التى هى معلومات الى وجوداتها التى هى علوم له تعالى .

قوله (قده) والمظهر الى الظاهر الخ (ص١٢١)

اقول يمكن ان يكون المراد من المظهر هي المهية التي يعبرعنها في عرف الصوفية بالعين الثابت بلحاظ كونها من لوازم الاسماء والصفات الالهية ويمكن ان يحمل على الموجودات الخارجية التي تكون محدودة و مشوبة بظلمة الحدود الماهوية الطارية العارضة عليها من جهة تنزل سمو حقيقة الوجود عن سماء الاطلاق الى ارض الامكان والقابليات فانها وان كانت من حيث انها وجودات وبما هي وجود انوارا مضيئة غيرمشوبة بالظلمة ولكنها بما هي متعينات ومعروضة للحدود اى بما هي محدودات متغايرات سيمابلحاظ قاعدة تلك الحقيقة النورية التي يعرضها التجدد والتصرم ايضامن جهة المادة وغواسق الهيولى ولكن الاحتمال الاول انسب بلحاظ وحدة السياق .

قوله (قده)واللازم الغير الخ(١) (ص١٢١)

والمراد بهذااللازم ايضا هى الماهيات حيث انها من العوارض اللازمة للوجودات الامكانية لكن عروض الوجود عليها يكون في التصور بلحاظ مفهومه وانكان لحاظ حقيقته هي من عوارض الوجود وطواريه كماقال الشبستري (قده)

من وتوعارض ذات وجوديم مشبكهاى مرات شهوديم

ولكن لماكان من عوارض المهية كالشيئية المطلقة بالنسبة الى الاشياء الخاصة يكون من اللوازم الغير المتاخرة في الوجود بخلاف عارض الوجود ولازمه كالبياض بالنسبة الى الجسم ونحوه

قوله (قده) الى الملزوم الخ (ص ١٢١)

اقول حمل هذه الفقرة على المهية وعلى الموجودات الخارجية كليهما ممكن بالوجه الذي اشرنااليه وانكان الثاني انسب بالمظهرية والمجلائية كمالايخفى..والمراد

١ـالمراد به المعلوم وبالملزوم العلم وقيل المراد بالاول المهية وبالثاني الوجود او المراد بالاول العلم من حيث كونه عين الذات وبالثاني المعلوم من حيث كونه وصف الذات او كونه غيره وانما وصف اللازم بغير المتأخر في الوجود مع ان اللازم لايتاخرعن الملزوم وجوداً لاستلزامه انفكاك اللازم عن الملزوم اما لان الوصف للكشف والتوضيح و اما لان اللازم يتاخر عن الملزوم رتبة وان لم يتاخرعنه وجوداً فالتقييد لافادة هذه النكتة(منه)

بالتجلی (١) الصفاتی مایکون فی قبال التجلی الذاتی الذی یکون فیمرتبة ظهورذاته تعالی بذاته لذاته فی مقام الاحدیة الذاتیة والتعین الاول والتجلی العلمی الجمعی الذاتی بنحو الکثرة فی الوحدة وبنحو الاجمال والبساطة الوجودیة فانه فی ذاك الموطن وفیهذا التجلی حکم الکثرة والتعینات مغلوبة ومستورة تحت وحدة الذات الاحدیة ولیست ظاهرة الحکم والاثر حتی یتوهم سرایة حکمها الی الظاهر والمجلی و اما التجلی الصفاتی الذی فیمرتبة الواحدیة والعلم التفصیلی القدری فهو الذی بهیظهر الأسماء والصفات و الاعیان الثابتة فی مقام العلم بالفیض الاقدس و هو المراد هنا وانما جعل ذاك التجلی مبدء للمظهور مع ان الظهور الوجودی انما هو فیمرتبة تجلیه تعالی بالفیض المقدس والنفس الرحمانی لان ذلك التجلی الفعلی انما هومظهر لاحکام الاسماء والصفات ومظاهرها التی هی الاعیان الثابتة والصور العلمیة وظهورهذه الامور انمایکون بالتجلی الصفاتی والفیض الاقدس المقدم علی الفیض المقدس وبالجملة لماكان هذا التجلی تبعا للاول مترتباً علیه جعل الاول مبدء للظهور و الکثرة ویمکن ان یکون المراد بالتجلی الصفاتی هذا التجلی اعنی الفیض المقدس بان یجعل التجلی الذاتی التجلی العلمی بالعلم القدری التفصیلی فی مقام الواحدیة بالفیض الاقدس بالنظر الی انه مظهر للاسماء والصفات ولوازمها ومظاهرها من مقام الکنز المخفی الی عرصة الظهور والجلاء لا التجلی الاول فی مقام الاحدیة لان حکم الکثرة فیه مطویة مستورة ولیست الاسماء والصفات ولوازمها بظاهرة فیه وبناء علیه یطلق علی التجلی الفعلی الایجادی ای الفیض المقدس التجلی الصفاتی بلحاظ کونه منشاء لظهوره تعالی بصفاته الجمالیة والجلالیة واللطفیة و القهریة حیث انها لم تکن بظاهرة فیمرتبة الواحدیة والاحدیة لانها و

١ـ التجلی تنقسم الی الذاتیة والصفاتیة والفعلیة مع ان التجلی مطلقا صفة المتجلی وهی لاتکون فی محض ذاته لان التجلی فی الاحدیة محال و کمال توحیده نفی الصفات عنه والمراد من الاول مایکون بالاسماء الذاتیة وبالثانی مایکون بالاسماء الصفاتیة و بالثالث مایکون بالاسماء الفعلیة وقد یطلق الاول علی مایکون فی مرتبة ذاته تعالی بذاته والثانی علی مایکون فی مرتبة اسمائه وصفاته والثالث علی مایکون فی مرتبة ظهوره بافعاله وآیاته (منه)

مظاهرها تكون موجودة بوجودها الخاص الخارجي فلذلك كان مبدء الظهور هوذلك التجلي لكن الاولى بالقواعد النحوية التعبيرعنه بالتجلي الصفاتي لاالصفاتية الاان يكون من باب تصرف النساخ .

قوله (قده) هذا الخ (ص ١٢١)

اى هذا العلم التفصيلي الحضورى الذى ملاكه مثول الاشياء بوجوداتها بين يديه تعالى وحضورها بحقايقها عنده انما هوفى العلم الفعلى الذى مع الايجاد وفى مقام الوحدة فى الكثرة لافى العنائى الذى قبل الايجادفانه انما يتحقق بانطواء بساط الوجودات والتعينات فى ذاته تعالى و وجوده وفى مقام الكثرة فى الوحدة. ثم ان ما افاده (قده) من حصرعلمه الحضورى فى مرتبتين اى العلم الحضورى قبل الايجاد ومع الايجاد مبنى على مذاق صدر المتالهين و اما العرفاء الشامخون فجعلوا، لعلمه السابق على الايجاد مرتبتين احديهما فى مرتبة التعين الاول والبرزخية الاولى والحضرة الاحدية الذاتية اى فى مرتبة علم ذاته بذاته وظهوره بذاته لذاته والثانية فى مرتبة التعين الثانى والبرزخية الثانية وحضرة الواحدية اى فى مرتبة ظهوره بصور اسمائه وصفاته والفرق بين العلمين ان فى المرتبة الاولى لاظهور عندهم لمفاهيم الاسماء والصفات ولا للوازمها من الاعيان الثابتة والمهيات وفى المرتبة الثانية جائت الكثرة كم شئت كما ذكره بعض العارفين والعلم العنائى يجوز اطلاقه على كلتا المرتبتين الاان اطلاقه على المرتبة الثانية اكثر والى الاعتبار اقرب كما لا يخفى فظهر من هذا ان قوله «وفيهذا العلم الحضورى» ان حمل على مرتبة الواحدية استقام ماذكره على مذاق العرفاء ولوحمل على مرتبة الاحدية لم يستقم اصلا قوله فى الموضعين الخ فى مفاهيم الاسماء والصفات وفى لوازمها التى هى الاعيان الثابتات وقيل فى مفاهيم الاسماء وفى مفاهيم الصفات والاول اظهر فتدبر.

قوله (قده) سبحان من ربط الخ (ص ١٢٩)

اى ربط وحدة الاسماء والصفات و لوازمها وجودا بوحدة الذات فى الوجود و ربط كثرة مظاهرها بكثرتها مفهوما اوربط كثرة المظاهر ووحدته: قوله وهى الوحدة الخ اى الوحدة المنطوية فيها الكثرات اى الاحدية الذاتية الغيبية هى الوحدة التى ربطت اليها وانبطت بها تلك الوحدة اى وحدة الاسماء والصفات ولوازمها فتدبر .

قوله (قده) في نسبة القول الخ (ص ١٢١)

اى بايجاب الفعل و سد جميع انحاء عدمه لما برهنوا عليه من ضرورة ان الشى مالـم يجب لم يوجد او وجوب دوام فيضه وفاعليته وصنعه لما ورد فـي الشرع وقام عليه قائم البرهان من انه تعالى دائم الفضل والاحسان .

قوله (قده) فاخذ الخ (ص ١٢١)

اى اخذ ذلك البعض من المتكلمين ما قـال به الالهيون من انه تعالى ليس مختاراً ينقطع فيضه بل هو مختار يدوم فيضه واحسانه باختياره وبدله بانه ليس مخـتارا مطلقا اوانهم قالوا انه تعالى ليس بمختار باختيار زائد او اختيار امكانى غير وجوبـي مثـل اختيار الحيوان وقدرته ومشيته بل باختيارهو عين ذاته وكذا ليس بقادر يكون قدرته مصاحبة للقوة والامكان فاخذه ذلك البعض انه تعـالي غير مختار مطلقا وغير قادر كك .

قوله (قده) دائم غير منقطع الخ (ص ١٢٢)

لانه فوق التمام فى عليته وفاعليته ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وظلـه ممدود لاسكون له فى النشاة الاولى والاخرى قوله وكان فاعلا الخ خبر لان .

قوله (قده) فاعل بالعناية الخ (ص ١٢٢)

اقسـام الفاعل ستة بوجه وثمانية بوجه آخر احدها الفاعل بالطبع والثانى الفاعل بالقسر و الثالث الفاعل بالجبر والرابع الفاعل بالقصد والخامس الفاعل بالتسخير والسادس الفاعل بالعناية والسابع الفاعل بالرضا والثامن الفاعل بالتجلى.. والفاعل بالعناية هو الذى يفعل من دون داع زائد على ذاته ويكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله وهذا هو الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص ويمكن ان يكون المراد به الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم وهو الذى يفعل من دون داع زائد ويكون فعله صادرا عنه عن علم وقدرة واختيار وقد ذكر اقسام الفاعل و احكامها فى الالهيات بالمعنى الاعم من هذا الكتاب: قوله وكلما اعتبر الخ لما مر من ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات والجهات ومن ان صرف الوجود صرف كل كمال وجود ولمزيد الاطلاع نقول .

٭٭٭

قده على ذكر بعضها ونحن نذكر شطراً آخر منها مما لم يذكره (قده) لمزيد تنبه البادى وتذكر الشادى ورياضة الاذهان وتدرب لافهام فمنها ماذكر لاثبات الجزء الذى لايتجزى المسمى بالجوهر الفرد قال المغالط ليس كل جسم قابلا للانقسام الى جسمين لانه لو كان كل جسم كذلك لصدق كلما كان الشى جسما كان جسما وكل جسم قابل للانقسام الى جسمين فينتج كلما كان الشى جسما كان قابلا للانقسام الى جسمين والتالى باطل لانه لو كان ذلك التالى صادقا لصدق كلما كان الشى جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين بسبب قياس هكذا: كلما كان الشى جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان جسما، وكلما كان جسما كان قابلا للانقسام الى جسمين، فينتج: كلما كان الشى جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين وهذا محال فثبت بطلان التالى وانه ليس كل جسم بقابل للانقسام الى جسمين وهو المطلوب... وحل هذه المغالطة من وجهين الاول ان القياس المؤلف من الحملى والشرطى لاينتج المتصلة المذكورة كما ان الشيخ منع من انتاج ذلك القياس بناء على منع صدق الحملية على تقدير صدق مقدم شرطيته واجاب بانا نفرض الكلام فيما لم يكن بين الحملية و مقدم الشرطية منافاة وفى المقام ليس كذلك للمنافاة بين قولنا كلما كان الشئ جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين ولكن هذا الجواب كما اشار اليه بعض الاعلام ضعيف لانه لايلزم من عدم المنافاة بين الشيئين استلزام احد هما للاخر لكن هذا القياس منتج للمنفصلة المانعة الخلو المركب من نقيض مقدم الشرطى وعين النتيجة المؤلفة عن الحملى وتالى الشرطى على تقدير كون التالى صغرى والكبرى حملى لان الحملى واقع فى نفس الامر فان كان الصادق معه نقيض مقدم الشرطى ثبت احد جزئى المنفصلة وان كان عين المقدم لزم النتيجة من التاليف بينهما ولان الانتاج ثابت على هذا القدر (التقدير) وكثيرا مايدعى ارتداد هذه المنفصلة الى المتصلة المطلوبة لماثبت فى المنطق من ارتداد المنفصلات الى المتصلات ولكن فى هذا الارتداد نظر لان اللازم من هذه على حسب هذا الانتاج انه بحسب نفس الامر لا بحسب التقدير والفرض مع انه معلوم بالضرورة ان الانفصال الدائم بحسب نفس الامر ليس بمستلزم للانفصال بحسب التقدير

والفرض والوجه الثانى للحل ان يمنع بطلان التالى واما ماقيل انه لوصدق التالى لصدق كلما كان الشى جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين فقلنافى جوابه نسلم ذلك ولكن لم قلتم انه محال لانه يجوز ان يكون التالى للمقدم المحال عين نقيضه لانه من طرق استحالة الشى والمحال جاز ان يستلزم المحال فتدبر. ومنها المغالطة لاثبات قدم العالم يقول المغالط لوكان العالم حادثا لكان موجودا فى وقت دون ما قبله لانه لامعنى للحادث الاذاك و لوكان كذلك لكان ممكن الوجود فى وقت دون ما قبله لانه لو كان ممكن الوجود فى وقتين لكان موجودا فيهما لانه لولم يكن موجودا فى وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما لان وجوده فى كليهما على تقدير عدم وجوده كذلك مستلزم للجمع بين النقيضين وهذاممتنع ومستلزم الممتنع ممتنع فثبت انه لولم يكن موجودا فى وقتين لم يكن بممكن الوجود فيهما لكنه ممكن الوجود فى وقتين لانه لوكان ممكن الوجود فى وقت دون ماقبله فانكان فيما قبله ممتنع الوجود لزم انقلاب الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانكان واجب الوجود لزم ايضا انقلاب الوجوب الذاتى الى الامكان الذاتى وكلاهما محال. وحل هذه المغالطة بان يقال لانسلم انه لولم يكن موجودا فى وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما وما قيل انه على تقدير عدم وجوده فى وقتين يلزم اجتماع النقيضين فهو ممنوع لان نفس وجوده فى وقتين على ذاك التقدير ليس بمستلزم لاجتماع النقيضين بل المستلزم لذلك وجوده فى وقتين مع عدم وجوده فيهما وذاك المجموع ممتنع ولايلزم من امتناع المجموع امتناع اجزائه ومنها المغالطة التى اوردها من توهم ان المشائين من الفلاسفة انكر واعلم المبدء الاعلى تعالى شانه بالجزئيات مع ان من يقول بهذه المقالة لايليق ان يعد من العقلاء فضلا عن الفلاسفة حيث انه منكر لوجدانه بل لماحكمت به ضرورة العقل من ان خالق الجزئيات والكليات وفاطر السموات والارضين الراسيات وبارء العالمين بالجزئيات لايمكن ان يكون فاقداً للعلم بها كما قال عز اسمه وبهر برهانه الايعلم من خلق وهو اللطيف الخبير. فيقول المغالط لولم يكن الواجب تعالى عالما بالجزئيات للزم المنفصلة المانعة الجمع بين علمه بالجزئيات و علمه بالكليات لامتناع الجمع بينهما على تقدير عدم علمه

بالجزئيات ويلزم ايضـا الانفصال المانع مع الجمع بين علمه تعالى بالجزئيات وعدم علمه بالكليات على تقدير عدم علمه بالجزئيات بعين ما ذكـرناه فى المنفصلة الاولى لكـن كلتاهما باطلتان لانه لو صدقتا لصدق كلما كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالكليات لانه ملزوم المنفصلة الاولى ولصدق كلما لم يكن عالما بالكليات لايكون عالما بالجزئيات لانه ملزوم الانفصال الثانى وينتج المجموع انه لوكان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالجزئيات وهذا محال: وحل هذه المغالطة من وجهين الاول ان المتصلتين وان تكونا كليتين منتجتين لما ذكر الا ان المقدم محال فيجوز ان يكون تاليه نقيضـه لان المحال جاز ان يستلزم المحال والثانى انا لانسلم كون القضيتين منفصلتين لزوميتين اما منـع اللزوم فلانه لايلزم من عدم اجتماع شيئين امتناع اجتماعهما ولوقلت الدليل على انهما كذلك ان اجتماعهما على تقدير عدم علمه تعالى بالجزئيات مستلزم للجمع بين النقيضين فقد علمت جوابه مما ذكر سابقا و اما الكلية فلان اللازم من الانفصال على تقدير مـن تقادير علمه بالجزئيات مختص بذلك التقدير وهو الانفصال الجزئى لا الكلى والذى لابد منه فى القياس هو ان يكون كبرى القياس المركب من المتصلتين كلية ولايلزم المنفصلة الجزئية؛ المنفصلة الكلية انتهى ومن المغالطات لاثبات لزوم اجتماع النقيضين فى الواقع فيما اذا قال شخص «كلامى غدا صادق» ثم يقول فى الغد كلامى فى الامس كاذب ولم يقل فيهذين اليومين غير الكلامين المذكورين فانه يلزم من صدق كل واحد مـن الكلامين كذب الاخر وبالعكس وكل واحد منهما فى الواقع اما صادق او كاذب فانه لو كان قوله كلامى فى الغد صادق صادقا يكون قوله كلامى فى الامس كاذب صادقا ولو كان قوله كـلامى فى الامس كاذب صادقا لكان قوله كلامى غداً صادق كاذبا فينتج لو كان كلامى غـدا صادقـا لكان كاذبا وبمثله نبين انه لو كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا وكيفما كان يلزم اجتمـاع النقيضين؛ والحل ان هذا القياس انما ينتج لو كان كبراه كلية ليكون المقـدم مستلزما لجميع الاوضاع التى يمكن اقترانها مع المقدم وليس كذلك لان من جمـلة الاوضـاع التى يمكن اقترانها معه ان يكون متكلما فى ذلك اليوم بكلام آخر فانه لو كان كذلـك لايلزم من صدق قوله كلامى امس كاذب؛ كذب قوله «كلامى غدا صادق» اذ يمكن ان يكون

كلامه الاخر كاذبا انتهى ومن المغالطات توهم ان قوله تعالى لوعلم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج انه لوعلم الله تعالى فيهم خيراً لتولوا مع ان ذالك ظاهر البطلان والحل من وجهين الاول ان الاسماع الذى هوتالى الصغرى ؛قلبى وفى الكبرى سمعى فالوسط غير مكرر والثانى ان الاسماع فى الصغرى على تقدير علم الخير فيهم وفى الكبرى على تقدير عدم علم الخير فيهم فتكون النتيجة على ذاك التقدير لواسمعهم الله تعالى على تقدير عدم علم الخير فيهم لتولوا وهذه النتيجة ليست بباطلة مع ان الحق ان هذا الكلام غير منتظم على صورة قياس من صور الاشكال الاربعة وغير مشتمل على شرائط انتاجها فلا يرد نقضا عليها كما ظن فتدبر ومن المغالطات ما اشتهر فى الافواه والالسنة من قولهم الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين مع انه ليس كذلك: والحل ان الوسط غير مكرر لان الكبرى يجب ان تكون هكذا وكل موقوف على النكاح موقوف على رضاء الطرفين وحينئذ تكذب الكبرى وان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط وبعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور اما من ناحية كذب الكبرى اومن اجل عدم تكرر الوسط ،ونظير هذا ما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت اويقال الجدار له فارة وكل فارة لها اذن فالجدار له اذن والحل فى الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد اما الى كذب الكبرى او الى عدم تكرر الوسط .. و يقرب من هذه المغالطة ما يقال زيد الظالم حسن الوجه وكل حسن الوجه محبوب او ممدوح فينتج زيد الظالم محبوب او ممدوح فانه لو اريد بالممدوح او المحبوب فى الكبرى الممدوح والمحبوب المطلق فتكون الكبرى كاذبة وان اريد بهما فى الصغرى المحبوبية والممدوحية من حيث الصورة لامن حيث السيرة يكون الوسط غير مكرر و من المغالطات ان السنة المنطقيين قد تطابقت على ان النسبة بين نقيض الامرين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق تلك النسبة بعينها ولكن بعكس العينين وقد يعترض عليهذا على سبيل السفسطة و المغالطة فيقال لا نسلم ان نقيض العام المطلق يجب ان يكون اخص من نقيض الخاص المطلق وذلك لان الممكن بالامكان العام اعم من الممكن بالامكان الخاص مع ان نقيضه اى اللاممكن

بالامكان العام ليس باخص من اللا ممكن بالامكان الخاص والاصدق كل ماليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص وليس يصدق قولنا كل ما هو ممكن بالامكان الخاص فهو واجب او ممتنع و كلو احد من الواجب والممتنع ممكن بالامكان العام فنجعل الاولى صغرى ونضم اليها كبرى صادقة و نقول كل ماليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ماليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ماليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام وهذا باطل بالضرورة.. وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان الامكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف او ماهو ملازم معه وطرف مخالف العدم هو الذي يكون متصفا بالممكن مثل النسبة لوكانت جهة ومثل الموضوع لو كان محمولا، و ضرورة عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام يكون سلب ضرورة ما وصف به و تفسير الطرف المخالف بناء عليه بما هو غير واقع من طرفي الوجود و العدم حتى يكون المخالف في الواجب العدم وفي الممتنع الوجود وصدق الممكن على الممتنع ليس في محله و مورده فعليهذا ان اراد المغالط من الامكان العام ماذكرناه فقوله كل ممتنع ممكن بالامكان العام فهو غير صحيح لانه عليهذا التقدير لايصدق الممكن العام على الممتنع وان اراد به المعنى الاخر اى سلب الضرورة عما هو غير واقع من طرفي الوجود والعدم فنقول ان اعتبر في الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فما ليس بممكن ينقسم الى ثلاثة اقسام الواجب والممتنع و ضرورة الطرفين ولا نسلم ان ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه وان اعتبر في كليهما ضرورة احد الطرفين فقط من دون اعتبار شي اخر فلانسلم ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه لاستحالة سلب الضرورة عن كلواحد من طرفي ضروري الطرفين مع انه (اى ضروري الطرفين) ممتنع انتهى وذكر بعض اعلام المحققين وجها اخر لحل هذه المغالطة بعد ما مهد مقدمة وهي ان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذ اتقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ماليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه حد الوسط مكرراً لان المراد بما ليس بممكن

فی الصغری ما هو خارج عن النقیضین معاوفی الکبری ماهوداخل فی احدهما واما القیاس الثانی وهو قولنا کل مالیس بممکن عام فهو ممکن خاص وکل ماهو ممکن خاص فهو ممکن عام فصغراه کاذبة لان عکس نقیض قولنا کل مالیس بممکن خاص فهو ممکن عام لیس هو هذه الصغری بل عکس نقیضه ان کل مالیس بممکن عام فهو لیس لیس بممکن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقیضین لا الممکن الخاص الذی داخل فی احدهما فاعید القول فی السئوال بان الخارج عن النقیضین الذی یعبر عنه بلیس بممکن عام لیس بشی اصلا فلا یمکن ان یحمل علیه شی حتی یکون اخص من شی فاذن کیف یکون مالیس بممکن خاص اعم منه فافاد الجواب مثنی بان مالیس بممکن خاص یصدق مع الذی لیس بشی اصلا الذی یعبر عنه بانه لیس « لیس بممکن عام » ومع الداخل فی طرفی النقیض ای الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا یراد بکونه اعم الا هذا انتهی والعلامة الشیرازی شارح حکمة الاشراق ناقض المقدمة القائلة بان کل مالیس بممکن بالامکان الخاص فهو ممکن بالامکان العام بانه لا یصدق علی المهیة من حیث هی الممکن بالامکان الخاص ولا یصدق علیها من تلک الحیثیة الممکن بالامکان العام ایضا وافاد صدر المتالهین قدمه فی رده بان المراد التصادق فی نفس الامر و ان لم یکن بحسب بعض مراتب المهیة فی نفس الامر من الاعتبارات العقلیة انتهی ومن انواع المغالطة مایقال الواجب الوجود اما ان یکون ممکنا او غیر ممکن فان لم یکن ممکنا یکون ممتنع الوجود اذ کل ما لا یمکن وجوده فهو ممتنع الوجود و هو محال و ان امکن وجوده کان ممکن العدم فان کل ما یمکن وجوده یمکن عدمه فیکون الواجب تعالی ممکن العدم وهو ایضا محال والحل ان الممکن مشترک بین العام والخاص والواجب تعالی ممکن بالامکان العام بمعنی لا یمتنع والممکن بهذا المعنی لیس ممکن العدم بل قسم منه واجب الوجود وقسم منه ممکن الوجود بالامکان الخاص والواجب تعالی من القسم الاول وان ارید بالممکن الممکن بالامکان الخاص فلا یکون الواجب تعالی ممکنا بهذا المعنی و هذا ظاهر جدا ومن اقسام المغالطة ان نفرض رجلا دخل فی بیت وقال کل کلامی فی هذا البیت کاذب ثم

مخرج منه فيكون هذا القول منه صادقـا وكاذبا معالا ه ان كان صـادقا يلزم ان يكون كاذبا لا ه فرد من افراد الكلام وان كان كاذ بافبعض كلامه فبهذا البيت صادق فان كان هذا الكلام بعينه يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وان كان الصادق غـيره فيكون هو كاذباعند نفسه (فى نفسه خ ل)فيلزم صدقه وكذبه معاوالحل ان يقال ان قول ذلك الرجل خبرعن نفسه فالخبر والمخبرعنه واحد فلايكون صادقا لان مفهوم صـدق الخبر مطابقة الخبرمع المخبر عنه والمطابقةلاتتحقق الابتحقق الا ثنينية التى هى مفقودة فى المقام فهو كاذب لعدم المطابقةالمذكورة ولايلزم من كذبه بهذاالمعنى صدقه ولان صدق هذاالخبر يكون باجتماع صدقه وكذبه معافكذبه عدم ذلك لاجتماع ويجوز ان يكون عدمه لكونه كاذبا فقط وبعد ذلك لواخذ موضوع ذلك الخبر خارجيا يكون كاذبالعدم موضوعه والا يكون افراد الكلام كثيرا فى العقل غيرهذا الكلام فلايلزم ولايتعين من كـذب كلام واحد منهاصدقه ومن المغالطات ماذكر لاثبات استناد افعال العباد الى الله تعالى بهذا التقرير: ان كل من استند اليه فعل العبدفهو قادر بالاتفاق وليس العبد بقادر بالاتفاق ففعل العبد ليس مستندا اليه وهذا قياس من الشكل الثانى مع ان استناد فعل العبد اليه ضرورى وحل هذه المغالطة هوبان يقال ان قولك بالاتفاق المذكور فى الصغرى اما ان يكون دليلا على صدق الصغرى واما ان يكون جزء من المحمول وكذلك المذكور فى الكبرى اما ان يكون دليلا على صدق الكبرى اويكون جزء من محمولها فعلى الاول يكـون الصغرى قولنا من استند اليه فعل العبدفهوقادر ويكون قولنا بالاتفاق خارجاعنها دليلا عليها وعليه فان كان الاتفاق المذكور فى الكبرى ايضا دليلا عليها فيكون الكبرى قولناوليس العبد قادراً و يكون قولنا بالاتفاق ايضا دليلا عليها خارجا عنها وحينئذ يكذب الكبرى اذلم يتحقق اتفاق على عدم قدرة العبدبل جميع المعتزلة والامامية قائلون بكونه قادراً وان جعل جزء للقضية لم يتكرر الوسط حيث ان المحمول فى الصغرى القادر الاتفاقى والمسلوب فى الكبرى عن العبد القدرة الاتفاقى ولايلزم من انتفاء القدرة الاتفاقى انتفاء مطلق القدرة وان جعل فى كليهما جزء تكون الصغرى ممنوعـة لان فعل العبد مستند

اليه مع انه ليس بقادر بالاتفاق فالصغرى كاذبة انتهى ومن المغالطات ان يقال الـواجب تعالى نور وكل نور محسوس فالواجب تعالى محسوس والحل ان يقال ان اريد بالنور الظاهر بذاته والمظهر لغيره فالواجب تعالى نور بهذا المعنى ولكن لانسلم ان كل نور محسوس فالكبرى كاذبة وان اريد بالنور النور الحسى العرضى فـلانسلم ان الواجب تعالى نور بهذا المعنى فالصغرى حينئذ كاذبة ومن المغالطات مايقال الواجب اما داخل فى العالم ومتصل به واما خارج ومنفصل عنه اذ الايجاب والسلب لايخرج عنه شى و على كل تقدير يلزم ان يكون ماديا بل جسما وهومحال والجواب ان الاتصـال يقابل الانفصال تقابل العدم والملكة وكذا الدخول فى المكان والجهة بالنسبة الى الخروج عنها ويشترط فى المتقابلين بهذا التقابل شانية محل العدمى للاتصاف بالوجودى والواجب تعالى ليس من شانه الاتصاف بصفات الاجسام حتى يتصف باحد المتقابلين و يقال انه داخل فى الاجسام اوخارج عنها و متصل بها اومنفصل عنها و هكـذا جواب من يغالط و يقول الحق تعالى يجب ان يكون متكلما مثل كلام الادمى والالكان نعوذ بالله اخـرس لان كل من ليس بمتكلم فهو اخرس فيقال فى حل مغالطته ان الخرس عـدم التكلم عمن من شانه ان يتكلم نحو كلام الادمى واما خالق كل الاشياء فهوليس من شانه ان يتكلم ويقوم به الكلام نحوتكلم الادمى وقيام الكلام به بل هوخالق الكلام اى الاصـوات والحروف كما انه خالق كلشى وان لم يقم به الاصوات والحروف كقيامهـا بالادمى او يقوم به الكلام النفسى على نحو مانقول به من اعتقدانه تعالى متكلم بالكلام النفسى الذى هو مغاير مع سائر صفاته تعالى ولايرجع الى واحدة منها وليس ايضا تكلمه بايجاد الاصوات والحروف نحوايجادها فى الشجرة عند تكلمه تعالى مع موسى على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام ومن المغالطات اثبات احد النقيضين بمجرد ابطال الدليل الذى اقيم على اثبات الاخر مثل مايقال العالم قديم لبطلان الـدليل الـذى اقيم على اثبات حدوثه اذ لايلزم من ابطال دليل اقيم على اثبات وجود شى اثبات مقابله و نقيضه بل انما يلزم من ابطال وجوده واقامة الدليل على عدمـه اثبات نقيضه لانـه يمكن ان يكون

النقيض صحيحاً مع عجز القائل به عن اثباته واقامة الدليل على وجوده و من المغالطات ما يكون من باب اخذ جزء المؤثر والعلة مقام العلة مثل مايقال الانسان يكون متصفا بالعلم والهزال لكونه حيا فكل حي قابل للاتصاف بهما حتى البارى تعالى والغلط فيه ان الحيواة جزء العلة لهما ولها جزء آخر و هى البنية الحيوانية فى المحل القابل لهما و هى مفقودة فى غير الحيوان الصامت و الناطق و ومن الغلط قول القائل شريك البارى موجود لانه لولم يكن موجود الكان متصفاً بامتناع الوجود لعدم امكانه بالفرض فهو ممتنع الوجود فى الخارج فيجب ان يكون امتناعه موجودا والا لوكان امتناعه معدوما لكان مقابله و هو الامكان اوالوجوب موجوداً لامتناع خروج الشى عن المتقابلين فهوا ماواجب او ممكن و هو محال: والحل ان ثبوت شى لشى فرع ثبوت المثبت له لا الثابت. والامتناع امرذهنى اعتبارى لاتحقق له فى الخارج ولايلزم من عدم ثبوته فى الخارج عدم اتصاف شى به فيه ومنها قولهم العرض لايبقى زمانين لانه لوبقى زمانين لاستحال عدمه لان علامه اما لانتفاء شرط اولانتفاء امرله مدخل فى وجوده و هو محال لعود الكلام الى ذلك الامر الذى صار سبباً لعدمه ولا يكون عدمه لقدرة القادر عليه لان العدم غير مقدور عليه ولا لوجود ضده فانه ليس ابطال الوارد للسابق اولى من العكس فيكون عدمه لاستحالة بقائه زمانين..وحل هذه المغالطة بان يقال القسمة غير مستوفاة لانه يجوزان يكون عدمه لالاجل الضد بل لاجل ما يستدعى وجود الضد بخصوصه اولاجل شى آخر مما يقتضى عدم الحوادث الزمانية من الجواهر الثابتة و الاعراض القارة كذاقيل فتامل ومن الاغلاط مايقال لولم يتمكن البارى تعالى من الجمع بين النقيضين او الضدين لكان عاجزا وهو محال فالجمع بينهما جائز والحل هو بان القدرة انما تتعلق بالممكنات لا بالممتنعات وعدم تعلق قدرته تعالى بالممتنعات لا يستلزم عجزه تعالى كماهو ظاهر للمتفطن ومنها ما يقال لاثبات وجود الخلاء الذى ذهب اكثر الفلاسفة الى امتناعه من ان الخلاء موجود لان وجوده لولم يكن مستلزما لارتفاع الواقع فهو واقع موجود لكن

المقدم حق فالتالی ایضا حق بیان الشرطیة انه لولم یکن الخلاء متحققا لتحقق نقیضه لامتناع ارتفاع النقیضین فیکون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع لان وجوده مستلزم لارتفاع الواقع علی فهو موجود محقق....
وحل هذه المغالطة بان یقال ان ارید به قدم المتصلة انه لو کان الخلاء موجودا فی نفس الامر لم یکن لارتفاع الواقع علی تقدیر ثبوته لم یکن مستلزما لارتفاع الواقع فهو موجود محقق ..وحل هذه المغالطة بان یقال ان ارید بمقدم المتصلة انه لو کان الخلاء موجودا فی نفس الامر لم یکن وجوده مستلزما لارتفاع الواقع فهو حق و مسلم لان وجوده یکون حینئذ واقعا محققا لکن لا یلزم منه ان یکون الخلاء موجوداً و ثابتا فی نفس الامر مطلقا بل علی تقدیر عدم کونه مستلزما لارتفاع الواقع وان ارید به ان فرض وجوده کیف کان لایکون مستلزما لارتفاع الواقع؛ فاللزوم مسلم ولکن نمنع صدق المقدم وما قیل فی بیانه من ان وجوده علی تقدیر ثبوته بحیث لایکون مستلزما لارتفاع الواقع لایکون مستلزما لارتفاع الواقع فهو ممنوع لجواز ان یکون مستلزما لارتفاع الواقع علی تقدیر ثبوته انتهی فافهم فان فیه دقة
و من المغالطات ان القضیة المتصلة اللزومیة الکلیة موجبة کانت او سالبة لیست بصادقه لو کان التالی فیها عین المقدم اما فی الموجبة فلانه لوصدق مثلا قولنا کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لصدق کلما کانت الشمس طالعة و النهار لیس بموجود فالشمس طالعة وکلما کانت الشمس طالعة و النهار لیس بموجود فالنهار لیس بموجود ینتج من الشکل الثالث قد یکون اذا کانت الشمس طالعة و النهار لیس بموجود فلیس النهار بموجود فالکلیة الموجبة کاذبة واما فی السالبة فلانه لوصدق لیس البتة اذا کانت الشمس طالعة یکون اللیل موجودة لصدق کلما کانت الشمس طالعة واللیل موجودة فالشمس طالعة وکلما کانت الشمس طالعة واللیل موجودة فاللیل موجودة ینتج فقد یکون اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجودة فالسالبة الکلیة ایضا کاذبة فثبت ان المتصلة اللزومیة اذا کان التالی فیها عین المقدم فهی مطلقا کاذبة ؛ و الحل هو ان هذه المتصلة الزومیة لو کانت لازمة فی الموجبة اوغیر لازمة فی السالبة علی جمیع التقادیر مطلقا من دون تقییدها بان یکون ممکن الاجتماع مع المقدم فمسلم انها لیست بصادقة ولکن

لايوجب كذبها مطلقا وان كان لزومها وعدم لزومها يكـون على التقاديـر التى يمكن اجتماعها مع المقدم لجاز صدقهامع صدق الجزئية التى لاتكون كذلك كماعرفت ذلك مما ذكر (فى مقدمات القياس) سابقاً فيمااذا كان المقدم ممتنعافتدبر ومن المغالطات ان يقال الجالس فى السفينة متحرك وكل متحرك لايثبت فى موضع واحد فينتج ان الجالس فى السفينة لايثبت فى موضع واحد والغلط فيه اما من باب اخذ مابالعرض مكان ما بالذات او من باب سوء التاليف لان المتحرك فى الصغرى يجب ان يراد به المتحرك بالعـرض و فى الكبرى المتحرك بالذات فلايتكرر الوسط وجعل فى حكمة الاشراق من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة لانهما لو كانتـا اخفى منـها فلا تنتجان النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح ومثل للاول بقولهم هذا الشى جزء للجوهر وجزء الجوهر جوهر وللثانى بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والعلامة الشيرازى فى شرحـه على ذلك الكتاب تنظر فى عد ذلك من اسباب الغلط وقال ان القياس المشتمل على ذلك لايتم لاانه يغلط فتامل وبعض المحققين عد من المغالطات قولهم ان الحصات الصاعدة تقاوم الرحى النازلة ولو منعتها زمانا لوقع بين حركتى الحصات زمان سكون لان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحى وليس مثله فيقاوم ميل الحصات ميل الرحى زمانا تنقص عن زمان مقاومته ميل الرحى على مقدار نقصان ميل الحصات عن ميل الرحى وقال حل هذه المغالطة هو بانه اذا كان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحى لايلزم ان يقاوم الرحى زمانا ينقص عـن زمان مقاومة ميل الرحى للحصات بمقدار ماينقص ميل الحصات عن ميل الـرحى فان جماعة من الناس اذا اشتغلوا بتحريك حجر الى مسافة لايلزم ان يقدر واحـد منهم على تحريكه اصلا فضلا عن ان يحركه الى بعض من تلك المسافة فلايلزم ان يكون جـزء العلة موثرا جزء من الاثر التى وتحقيق الحق فى المقام يحتاج الى كلام طويل و بحث كثير لايلائمه هذا المختصر و من المغالطات لاثبات لاتناهى ابعاد بعض الاجسام ماقيل ان

بعض الجسم ممتد في الجهات الى مالانهاية له والالصدق نقيضه وهوقولنا لاشي من الجسم بممتد في الجهات الى مالانهاية له وينعكس الى قولنا لاشي من الممتد في الجهات الى مالانهاية له بجسم وهذا كاذب لصدق نقيضه اوضده اعني قولنا كل ممتد في الجهات الى غيرالنهاية جسم والحل هوبان يقال ان موضوع الجزئية ان لم يقيد بالوجود الخارجي فهي صادقة لان بعض الاجسام في الاذهان كذلك وان قيد به فيجب رعاية ذلك القيد في نقيض السالب وفي عكسه ايضا وحينئذ لاينافي صدق الموجبة الكلية التي لايكون محمولها مقيدا بالوجود الخارجي وان لم يقيد به لم يصدق لعدم موضوعها في الخارج وقديذكر اقسام اخر للمغالطة يندرج اكثرها فيماذكر في الكتاب وفيماذكرناه طوينا ذكرها صونا للكلام عن التطويل الممل والتفصيل المخل قال شارح حكمة الاشراق كل قياس ينتج ماينافض وضعا فهو تبكيت فان كان حقا اومشهورا كان برهانيا اوجدليا و الا فسفسطي يشبه البرهان اومشاغبي يشبه الجدل وفي اللغة التبكيت هو الضرب بالعصا او السيف اوالغلبة بالحجة يقال بكته حتى اسكته وهومناسب لمعناه الاصطلاحي ولابد في السفسطة والمشاغبة من ترويج نقيضة مشابهة امافي مادة بان يشبه الحق او المشهور ولايكون شيئا منها اوفي صورة بان شبه ضربا منتجا ولايكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته اوهما جميعا والاتي به غالط في نفسه مغالط لغيره ولولا القصور وهوعدم التميز بين ما هوهو وبين ماهو غيره لماتم للمغالطة صناعة فهي صناعة كاذبة ينفع بالعرض بان صاحبها لايغلط ولايغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها اويعاند ومثل بعد كلام طويل لعدم اشتراك الاوسط بقوله تعالى لوعلم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج لوعلم الله فيهم خيراً لتولو اوقال في بيان عدم الاشتراك ان الاسماع الذى هوتالى الصغرى قلبي وفي الكبرى سمعي و مثل ايضا بقوله الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج فالانسان ينبت مع ان الوسط يجب ان يكون هكذا وكل ماله شعرينبت و حينئذ تكذب الكبرى وكذا بقوله المتكلم ساكت و كل متكلم ليس بساكت ينتج فالساكت

ليس بساكت فان الصغرى يجب ان يقيد الساكت اوالمتكلم فيها بالساكت او المتكلم بالقوة وفى الكبرى بالساكت او المتكلم بالفعل حتى لا تكذب المقدمتان فلا يتكرر الوسط حينئذ مع ان النتيجة تكون هكذا الساكت بالقوة ليس بساكت بالفعل و تكون النتيجة صحيحة لكن الصحة يجب ان تكون فى جميع الصور لافى صورة واحدة ومثل ايضا بان الفلك المحدد للجهات جسم لاجهة وراءه و كل جسم لاجهة وراءه لاينخرق فينتج الفلك لاينخرق مع ان الاصغر الفلك المحدد لامطلق الفلك لكن لوشئنا صحة القياس واجراء البرهان فى جميع الافلاك نستدل بان الفلك مطلقا له مبدء الحركة المستديره و كل ماله هذا المبدء لايقبل الحركة المستقيمة فينتج الفلك لايقبل الحركة المستقيمة ثم يقال الفلك لايقبل الحركة المستقيمة وكل مالا يقبل الحركة المستقيمة لاينخرق لان الخرق والالتيام انما يكون بها فينتج ان الفلك لاينخرق او يستدل باتصال سطوح الافلاك لعدم امكان الخلاء وقاعدة الاتصال ثم يستدل باستلزام وقوع الخرق فى سائر الافلاك لوقوعه فى المحدد لعدم جواز الخرق عليها والشيخ الاشراقى جعل فى كتاب حكمة الاشراق من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة فلو كانتا اخفى اومثلها فى الظهور والخفاء لاينتج القياس النتيجة المطلوبة لان القياس علة للتصديق فيجب ان يكون اجلى والا، على تقدير الخفاء يكون من باب ترجيح المرجوح على الراجح وايضا لاينتج النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لالمرجح ومثل للاول بان شى كذا جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فينتج جزء الجوهر جوهر فان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان حمل الجوهر عليه حملا ذاتيا لاعرضيا كحمله على الابيض مثلا لانه لايصح فان البياض جزء الابيض الذى هو جوهر مع انه ليس بجوهر و مثل للثانى بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوى النتيجة مع الكبرى فى الظهور والخفاء فلايكون تبين النتيجة بها اولى من تبينها بها وقال ان هذا من باب وضع ما ليس بعلة علة لان القياس علة للتصديق

الذى فى النتيجة فان كان مع ذلك علة فى نفس الامر كان البرهان اما والا كان اما والشارح العلامة قال فى شرح ذلك الكتاب وفى جعله هذا وما قبله مع المغالطات نظر لانهما لايغلطان غاية ما فى الباب ان القياس لواشتمل على مقدمة كذلك لايتم لانه يغلط ومثل للغلط بسبب مشاركة اللفظ بين المعنى الحقيقى والمجازى بقولنا للمنقوش هذا فرس وكل فرس حيوان فهذا حيوان وقال ايضا ومن الاغلاط ما يحصل بسبب تقدم السلب على الربط اوالجهة وتاخره عنهما كما فى قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا مع صدق قولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا وايضا عند اختلال شرائط التناقض يدخل الغلط مثل الزنجى اسود كله وليس باسود اى جزئه الذى هو اسنانه وقال ايضا من الاغلاط ان يؤخذ ما مع الشى مكان مابه الشى واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كالهيولى فانها بالقوة بالنسبة الى الصورة وفى ذاتها بالفعل فيظن انها فى ذاتها بالقوة فتكون معدومة ومن انواع الغلط ان يقال الجالس فى السفينة متحرك وكل متحرك فلايثبت فى موضع واحد فينتج ان الجالس فى السفينة لايثبت فى موضع واحد فقيل انه من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقيل انه من باب سوء التاليف لان المتحرك فى الصغرى المتحرك بالعرض و فى الكبرى المتحرك بالذات فلا يتكرر الوسط . هذا آخر ما اردنا تعليقه على قسم المنطق والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطنا

هذا تمام الجزء الاول ويليه الجزء الثانى فى الحكمه (انشاء الله)

موضوع	ك ق	ك ض	ج ق	ج ض	ج ض
ك ق	س	مط	ين	من	مط
ك ض	مط	س	ين	من	مط
ج ق	ين	ين	س	ين	ين
ج ض	من	من	من	س	مط
ج ض	مط	مط	مط	مط	س

الجدول الاول	ا ب ج د	ه و ز ح	ط ی ک ل	م ن س ع	ف ص ق ر	ش ت ث خ	ذ ض ظ غ
الثانی	ا ب ت ث	ج ح خ د	ذ ر ز س	ش ص ض ط	ظ ع غ ف	ق ک ل م	ن و ه ی
الثالث	ا ی ق غ	ب ک ر ج	ل ش د م	ت ه ن ث	و س خ ز	ع ح د ف	ص ط ض ظ
الرابع	ا ه ط م	ف س ذ ب	د ی ن ص	ث ض ج ز	ک ش ق ت	ظ د ح ل	ع د خ غ
الخامس	ا ح س ت	ب ط ع ث	ج ی ف خ	د ل ض ذ	ه ک ق ض	و م ر ظ	ز ن ش غ
السادس	ا د ض ک	ب ذ ط ل	ب ر ظ م	ث ز ع ن	ج س ع و	ح ش ف ه	خ ص ق ی
السابع	ا ج ن ذ	ی ل ح س	ق ش و ف	غ د س ض	ب م خ ظ	ک ت ز ص	ر ه ع ط
الثامن	ا س ب غ	ج ف ر ص	ه ق و ر	د ش ح ط	ظ ث ی خ	ک ن ل ض	م ص ن ع
التاسع	س م ع ن	ک ف ل ص	ق ط ی ر	ر ش ح ط	ث ه ح و	ح د ر ض	ذ ا ب ع
العاشر	ا س غ ن	ع ب م ظ	ف ل ج ض	ک ص ذ د	ق ی ه خ	ر و ط ث	ز ش ط ح
عدد الحروف	۱ ۲ ۳ ۴	۵ ۶ ۷ ۸	۹ ۱۰ ۲۰ ۳۰	۴۰ ۵۰ ۶۰ ۷۰	۸۰ ۹۰ ۱۰۰ ۲۰۰	۳۰۰ ۴۰۰ ۵۰۰ ۶۰۰	۷۰۰ ۸۰۰ ۹۰۰ ۱۰۰۰

السقطات المطبعيه

بعدقوله	الساقط	سطر	صفحه
صلى الله	بقوله	٤	٧
اذ وزن	كل شيء بحسبه فكما ان وزن الاجسام من حيث المقدار بعرضها على الالات المعدة لوزنها فكذلك وزن الاقوال و الكلمات من حيث الصحة و الاعتلال بعرضها على قواعد الصرف و من حيث الاعراب و البناء بعرضها على قواعد النحو و وزن	١٤	٨
مباديها	و مبحث القضايا	١١	٨٢
الطيب	(اى من الوجوب)	١٢	١١٠
تفهم	قيل المراد من الوقاية عن الخطاء الوقاية المطلقة لامطلق الوقاية فلايصدق رسم المنطق على بعض مسائله و لا على غيره ممايقى عن خطاء ما احيانا فتامل	١١	١٢٠
الخلق	فلمه قرنى عالم الامر والخلق	٢٠	١٢٣
بين	الجزء والكل و بين	١٠	١٤٧
من الاندكاك	من جهة ان الفناء التام يلازم مع الفناء عن الفناء بخلاف الاندكاك		
باب الاتحاد	اوضح و غير محتاج الى البيان المذكور و يكون		

بعدقوله	الساقط	سطر	صفحه
الخارجية او	من المعلومات الخارجية او	٥	٢٢٠
الناقص	قوله والجمعية	٢٤	٢٢٣
الفصل	فى الغالب وقد يجعل المأخوذ عن المادة قائما مقام الفصل	٥	٢٢٤
العلم	بالنتيجة لان العلم	٢٣	٢٦٧
الاكبر	قوله كيف الاخص و الاعم	١٩	٢٧٠
متشكلا	او بكونه كذا و كذاثم يسبر فلايوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا	٣	٢٧٦
اولى مرتبة	من مراتب	٢	٣٣٨
اخرى مرتبه	من مراتب		
بينونة	عن خلقه و حكم التميز بينونة صفة لابينونة عزلة اى بينونته تعالى عن العالم ليست	١٠	٣٤٩
المظاهر	و وحدتها بكثرة الظاهر	٢٣	٣٦١
نقول	الامثلة التى ذكره القوم لانواع المغالطة كثيرة وقد اقتصر المصنف	٢٣	٣٦٢
الخاص	فهو ممكن بالامكان العام لان كل ماليس بممكن بالامكان الخاص	٣	٣٦٧